כתבי

י. ח. טביוב

כתבי

י. ח. טביוב

קבוצת מחקרים בעניני ספרות ולשון

עם מבוא על תולדותיו וערכו של המחבר



מספרי מוריה

הוצאת „מוריה" ו„דביר" ירושלים-ברלין

ברלין, תרפ"ג

Lewent'sche Buchdruckerei G. m. b. H.
Berlin-Schöneberg

מאת המוציאים

הקובץ הזה כולל בתוכו את כל המאמרים, החשובים ביותר, שפרסם המחבר ז"ל בחייו, דבר דבר בזמנו, בכתבי עת ובמאספים שונים, בצורת מחקרים קצרים, מצומצמי כמות ומרובי איכות, כתובים בסגנון שנון ויפה ובדרך הסבר והרצאה נוחה ונעימה למקרא על נכסי הרוח העקריים של ישראל, פרי היצירה הקבוצית ו„רוח קדושה" של האומה כלה במקצוע הספרות שבכתב ושבעל פה ובמקצוע הלשון. בשנותיו האחרונות (מי פלל כי אחרונות הן!) התמכר המחבר כלו למחקרים מסוג אלה. ומי יודע את הברכה הרבה, שהיו עטו השנון וכשרונו המצוין מביאים עוד לספרותנו לולא קדמוהו הפגעים הנוראים בארץ מולדתו וקצרו ימיו (עיין במאמר ההערכה „י. ח. טביוב" שלהלן).

בשעה שמסר המחבר את ספרו זה, ביחד עם עוד שני כתבי יד *), להוצאת „מוריה", גלה דעתו לקרא לו — לספר — בשם „סיור נכסינו הרוחניים". השם הזה, על כל פנים מצד ענינו, הולם באמת את תכן הספר. כמעט כל נכסי הרוח העקריים של עמנו במקצעות היצירה הנזכרים משמשים חומר למחקרים הקטנים, עשירי התכן ונעימי ההרצאה, המכונסים יחד בקובץ זה. התנ"ך לפי השקפת הבקרת החדשה, כרקטיריסטיקא קצרה של שני התלמודים, ההתול והחדוד בתנ"ך ובתלמוד, הלשון העברית והתפתחותה, הלשון היהודית ויסודותיה, המשל והפתגם העממי, השמות הפרטיים וכנויי המשפחה העברים — אלה הם נושאי המחקרים של הספר. הענינים יבשים לכאורה, אבל סגולותיו המיוחדות של כשרון המחבר עמדו לו לבעליו להפוך גם את מחקריו אלה לדברי מקרא נעימים לכל קורא משכיל, וגם מתוכם מצטרפת לנו דמותו של המחבר רב הכשרון לכל שרטוטיה העיקריים: תלמיד חכם פקח, בעל השכלה עברית ובעל ידיעות חיצוניות מרובות. אוהב תורה וחכמה לשמן, בעל סגנון בהיר ומתובל ופדגוג מסביר מצוין.

חבל שלא זכה המחבר לראות בעיניו את כתביו אלה, שנחשבו עליו חשיבות מיוחדת, יוצאים לאור מכונסים יחד. חבל!

יהי זכרו בספרותנו ברוך לנצח.

---

*) הללו יצאו כבר גם הם ע"י „מוריה": א) „אוצר המשלים והפתגמים". ב) „אוצר השירה והמליצה העברית". שניהם בצירוף מבואות גדולים.

י. ח. טביוב

(הערכה)

בין הסופרים העברים שלא עמדו מימיהם במערכות המלחמה, בעד ההשכלה או בעד הלאומיות, אלא עבדו כל ימיהם באמונה גם את עבודת־ההשכלה וגם את עבודת־הלאומיות, — היה י. ח. טביוב, שכשרונו הספרותי התגלה בכמה מקצועות. ובכלם נראה לפנינו המשכיל העברי — במשמעותם היפה של שני הכנויים האלה.

פרצופו הרוחני של י. ח. טביוב היה שונה במקצת מפרצופם של שאר הסופרים העברים. בנפשו לא היה נכר אותו „הקרע" המפורסם, שהטביע את חותמו על היצירה של רבים מסופרינו העברים. נדמה, כי הסופר הזה לא ראה שום תהום בין העולם „שלנו" והעולם „שלהם", בין היהדות והאנושיות, ולא הבין כלל, בשלמה כל הרעש במחנה הצעירים „השואפים"...

אין ספק, שהדבר תלוי הרבה בטמפרמנט של הסופר, שמטבעו לא היה איש ריב ומדון לא לאחרים ולא לעצמו... ואולם הרבה השפיעו על רוחו גם חנוכו גם הסביבה שבה גדל והגה את השקפת־עצמו.

*) ישראל חיים טביוב נולד בשנת תרי"ח בעיר הקטנה דרויא (פלך וויטבסק) להורים אמידים, אך בהיותו בן שתים עברו הוריו לגור בעיר ריגא ששם ישב טביוב כל ימי חייו — מלבד שנים מועטות של טלטול למקומות אחרים לעת זקנתו.

אמנם גם בהיותו דר בכרך לא רצה האב החרד למסר את בנו, שבילדותו נתגלו בו כשרונות נעלים ללמוד לשונות, לבית־ספר של נכרים, שמא יטו הלמודים החיצוניים את בנו מדרך התורה והאמונה. ובכל זאת לא נמנע האב החרד להקנות לבנו מפי מורים פרטיים את ידיעת הלשון העברית וגם למודים חיצוניים, אף לא אסר עליו את הקריאה בספרים חיצוניים, שנמצאו לו בכרך בלי עמל, עד כי בהיותו בן שלש־עשרה ידע את רוב ספרי־המופת של ספרות

---

*) הידיעות הביאוגרפיות במאמר זה נמסרו ע"י אשתו של המנוח. —

העולם. חנוך „מסודר״ כזה לא היה מצוי בימים ההם בערים הקטנות בין היהודים, והרבה מן הסופרים העברים קנו את השכלתם על־ידי יסורים, שטביוב לא טעם טעמם.

כיון שאביו לא הסכים ללמדו פילולוגיה, כפי שיעצו המורים שלו, בא י. ח. טביוב ללמד מפי הפרופיסורים של הפוליטכניקום הרינאי את תורת המסחר והכין עצמו להיות סוחר.

בהיותו בן שמונה עשרה השיאו אביו — כמנהג הימים ההם — אשה, שנתן לה גט פטורין מקץ שבועות אחדים לאחר הנשאם וחזר לבית אביו.

י. ח. טביוב נעשה בוכהאלטר בבית־מסחר ועסק בעבודתו זו עד שנת השלשים לימי חייו. כותב תולדותיו מעיד עליו, כי בימי עלומיו, באותה התקופה שהיה שרוי בעולם המסחר, היה כותב כמה וכמה מאמרים ודברי ספרות, אך מפני צניעותו לא שלח דבריו לעתונים לפרסמם בדפוס. אפשר שגם אותה הסביבה, שבה חי טביוב ושראתה את העסק בכתיבת מאמרים ל„בטלנות״ שלא נאה לאיש־מעשה, לסוחר, — הניאה את רוחו והפחידה אותו לתת את שמו בדפוס...

אך סוף סוף, בהיותו בן שלשים, התגבר עליו יצר־הרע של הספרות ושלח מאמר או פיליטון לה„מליץ״, וה„חטא״ הראשון הזה גרם לו להוציאו מגן־עדנו „המסחרי״. מאז הולך טביוב ומתפרסם בחוגי הקוראים העברים בתור אחד הפיליטוניסטים המצוינים.

בתקופה זו שכל ספרותנו העברית נצטמצמה על עמודי העתונים שהיו לנו, וכל הנוער עברי קנה לו עולמו, כלומר, פרסומו בקהל, מעל במת „המליץ״ או „הצפירה״, גדלו שם ומצאו בטוים הרוהני שלשה פיליטוניסטים, הראוים לשם זה: פרישמאן לוינסקי וטביוב, וכל אחד מהם הוא פרצוף ספרותי בפני עצמו.

פרישמאן היה בעל הפיליטון הספרותי. לא התכן עיקר לו אלא הצורה. זה היה מין מיוחד של בילטריסטיקה. האב שלו הוא הספור. רוב הסממנים שמטיל המספר בספורו אתה מוצא גם בפיליטון ממין זה. כמה פעמים אתה מוצא בו טנדנציה או הד למאורעות היום, אבל הרי גם בקרב הבילטריסטים אנו מוצאים דברים אלו.

פיליטונו של לוינסקי היה חברתי. אצלו העיקר הוא דוקא התכן. אותם הרעיונות שמצא הקורא במאמרים ראשיים שבעתון ואפילו במאמרים פילוסופיים ניתנו לו בפיליטוניו של „רבי קרוב״ בצורה קלה ובדברים נוחים שאינם צריכים עיון. זה היה ניצוץ של „המגיד מדובנא״, שידע להסביר רעיונות עמוקים על ידי משל לוקח את הלב.

מיוחד במינו היה הפיליטון של טביוב. זו היתה שיחה של תלמיד חכם, שיש לו מה להגיד ושיודע להבל את דבריו בחדוד יפה, בהלצה יהודית, בפתגם מחוכם שלו או של אחרים. שיחה זו יש בה גם תכן חשוב גם יצירה נאה. שיחה זו בעיקרה היא ארעית ואין לה כונה לעסק בשאלה משאלות הזמן.

אם על הפיליטון של פרישמאן נכרת השפעתו של היינה, הנה הרבה למד טביוב בשיחותיו מאת ספיר. ושורה שלמה של פיליטוניו, שעשו בזמנם רושם על הקוראים („דוגמאות מספר המלים”), עשויים בתבניתם וכמתכנתם של פיליטוני אותו סופר אשכנזי.

בפיליטוניו של טביוב, כמו בפיליטונים של ספיר, אנו מוצאים את החדוד המיוחד שיסודו בשעשוע־מלים, בקסמי לשון. בימיו האחרונים כתב טביוב מאמר מיוחד על החדודים ממין זה בספרותנו, שהוא עצמו הראה בהם כשרון בלתי מצוי. בפיליטוניו מפוזרים כמה וכמה חידודים ממין זה (שדרויאנוב במאמרו על „הבדיחה־היהודית” קורא להם בשם הכולל: „מדרש לשון”), המפליאים את הקורא בחריפותם ובהפתעתם.

בפיליטון ממין זה — שיחת חולין של תלמיד חכם — היה יפה כחו של טביוב; וכשבא לאחר זמן, כשנעשה „חבר המערכת” של „הזמן”, לתת פיליטונים חברתיים, פנה זיום פנה הודם.

וכשם שנעשה טביוב פיליטוניסטון „במקרה”, כך נתן לנו „במקרה” את ספרי־הלמוד שלו, שבראו תקופה הדשה בעולמנו הפדגוגי, שעוררו „קנאת־סופרים” וגרמו למבול של ספרי־למוד שהציפו את עולמנו — שמוטב היה להם אילו לא נבראו — אבל הורו דרך לכמה מחברי ספרי־למוד שבאו אחריו והשלימו את מלאכתו.

כותב תולדותיו מספר: „כשהגיעו ילדיו לשנות חנוך ואביהם רצה ללמדם עברית ולא מצאו ספר־למוד נאה, טרח וכתב בשבילם ספר־למוד, והדבר נודע „במקרה” להוצאת „תושיה”, שדברה על לב המחבר להוציא את הספר „לתועלת הרבים”, ומה שאירע לפיליטונו הראשון של טביוב אירע גם לספר־הלמוד הראשון שלו: אף הוא נעשה אב לשורה שלמה של ספרי־למוד שבאו אחריו. ובכלם אתה מוצא ידיעה רבה ועמוקה בענין אשר לפניו, סדר נאה ומשובח של החמר שאסף בספרו, טעם טוב בבחירת הצורה של הדברים.

ביחוד קנה לו שם ספרו הראשון „עדן־הילדים” — כריסטומטיה — שבסגנונו החי והשוטף ובחמר החדש שאסף המחבר מספרי־מקרא מצוינים בגרמנית עשה רושם של חדוש, מבשר תקופה חדשה בהתפתחות ספרי־הלמוד שלנו.

בכלל היה טביוב מן הסוללים מסלה חדשה ולא אהב ללכת בדרכים הכבושות ומי שיבא לכתב תולדות ספרותנו החנוכית ודאי שעתיד ליחד בספרו פרק מיוחד לטביוב.

פרסומם של ספרי־הלמוד שלו (עדן הילדים הנ״ל, מורה הילדים, מורה הסגנון, מבחר הספרות ועוד), שבהם גלה טביוב את כחו וכשרונו בתור פדגוג, גרמו לו, כנראה, לעזב את עולם המסחר ולהתקרב יותר ויותר אל עולם החנוך והספרות. בתקופה זו אנו מוצאים אותו פותח בריגא בית־חנוך עברי, שהתקיים שבע שנים.

ואולם לעבודת הספרות התמכר טביוב כלו מאותו הזמן שעבר (בשנת 1905) לווילנא בתור חבר המערכת של העתון „הזמן", שיסד שם בן־אביגדור. טביוב היה כותב בעתון ההוא את מאמרי הפוליטיקה, פיליטון שבועי בשם „מענין לענין" ופרקים בענינים שונים. הוא לא היה עתונאי במובנו האמתי של מלה זו, כלומר, איש הרואה צרך נפשי להשמיע קולו בשאלות היום, איש שכל מאורע של השעה מעורר אותו לחוות דעתו עליו, איש שהעתון — הד היום — הוא שרש נשמתו; אך ידיעותיו המרובות בלשונות הלועזיות והשכלתו הכללית נתנו לו את היכלת להביא תועלת מרובה לעתון.

בווילנא יסד טביוב את עתונו היומי לילדים בשם „החבר", שהיה כלו מנוקד ושבו בא חמר עתונאי לפי הבנתם והשגתם של הקוראים הקטנים. חדוש זה בעתונות העברית מצא מקטרגים רבים גם בין הסופרים גם בין המורים, וה„חבר" התקיים רק שלשה חדשים. טביוב „איש המעשה" הפסיד בעסק זה את כל הונו המעט.

בשנת 1908 שב טביוב לריגא. בתקופה זו התחיל עובד את עבודתו הספרותית, שבה מצא ספוק לנפש, נפש תלמיד חכם, האוהב את התורה והחובב את העיון. עבודתו הפדגוגית היתה בעיניו מלאכה שיש בה תועלת לאחרים ושעסק בה לשם פרנסה; את פיליטוניו ראה כשיחות־חולין, שיש בהן הנאה לרגע ושאהב אותן, אך לא הן העיקר לתלמיד חכם כמוהו; לנסיונותיו הבילטריסטיאים („היחש", „הספרות בתור שדכן", הוצ׳ ספרי אגורה; „השורר בבית", קומדיה, הוצ׳ „תושיה") לא נתן ערך מיוחד, אך חבה יתרה נודעת ממנו למאמריו בחקרי מקצועות שונים שבספרותנו — שקרא להם בשם „סיור נכסינו הרוחניים". כל מאמר ומאמר ממין זה חשוב היה בעיניו מכמה וכמה פיליטונים שלו ושל אחרים.

תכונתם המיוחדה של מאמרים אלו היא זו, שעם כל תכנם המדעי שלהם יש בהם ענין רב לא רק לאנשי־מדע, כי אם גם לכל קורא משכיל. אין בהם

אותה היבשות ואותה הבקיאות העשויה להטיל אימה על הקורא הפשוט, כזו שאנו מוצאים אצל כמה חכמים ומלומדים גרמניים. טביוב ידע להלביש את מחקריו צורה נוחה ומושכת לב, גם הוא מתבל דבריו בהערות מחכמות, בפתגם שנון, בבדיחה נוחה.

עם תחלת המלחמה העולמית הגדולה הוכרח טביוב לעזוב את עיר מגוריו רינא ולעבר למוסקבא, ששם היה דר בנו הבכור. במוסקבא התחיל עובד עבודה קבועה בהוצאת שטיבל וקבל על עצמו לתרגם כמה וכמה ספרים בשביל „ספרות העולם", אך לא הספיק לתרגם אלא ספרים אחדים משל אוסקר אואילד ואת החלק הראשון של „כתבי הפיקויקים" לדיקנס.

שנים אחדות לפני זה יצא בהוצאת „תרגמן" באודיסא תרגומו של טביוב לספרו של מרק טווין: „מאורעות תם", שבו הראה את כשרונו למסור בלשון העברית את ההומור הנפלא של הסופר האמיריקאי הגדול. וגם התרגומים שלו שיצאו ב„ספרות העולם" מעידים על כשרון הגון של מתרגם שחונן בו המנוח.

במוסקבא עבד טביוב בשקידה רבה על התרגום לעברית את מלונו הגדול של יאסטרוב, שנמסר לו ע"י הוצאת „שפתנו (ויליקובסקי). אך מפני המהפכה הגדולה נפסקה הוצאה זו, ואיני יודע עד כמה הגיע טביוב בעבודת תרגומו זה, שהוקיר אותו מאד והשקיע בו כח רב.

אחרי האסון הגדול שבא עליו במוסקבא (בנו הבכור הומת ע"י הבולשביקים) נדד טביוב לסאמארה, עיר מושבו של חתנו. אך גם שם צפה לו האסון, כי מקץ זמן מועט מת גם חתנו, שבביתו אמר למצא מרגוע. בעמל רב עלה בידו לשוב אל עיר מגוריו ריגא, ששם מצא את ביתו הרוס ורכושו אבוד.

ובכל זאת קוה עוד טביוב להתנער ולהתעודד ולשוב אל עבודתו הספרותית, שהתוה לפניו בימי נדודיו. אך המות קדמהו. ביום כ"א כסלו תרפ"א מת טביוב פתאם משתוק־הלב ולא זכה לראות את קובץ מאמריו שהכין וסדר לדפוס.

כשאתה סוקר על כל העבודה הספרותית של י. ח. טביוב, אתה מוצא בכל פנה ופנה שבה ניצוצות מנשמתו של י. ח. טביוב — נשמת תלמיד חכם יהודי, אוהב את התורה והעיון בה, לומד כל ימיו ומלמד לאחרים, שגם שיחת הולין שלו צריכה למוד. בנפשו התמזגו התכונות של יהודי ליטאי: הפקחות, אהבת העיון, החריפות והחדוד, עם התכונות של יהודי קורלאנדי: הסדרנות, הנוי והנמוסיות. והתמזגות זו של התכונות האלה אתה מוצא בכתביו של י. ח. טביוב.

ב. א.

התנ"ך לפי השערת מבקריו*)

I מקצועות היצירה שבתנ"ך

א) יצירות השירה.

היצירה הספרותית של העברים הקדמונים היא, לכל הדעות, עתיקת־ימים עד מאד; היא התחילה בזמן שלא היה עדיין סדר־זמנים בעולם, בדורות „שלפני ההסטוריה". אמנם מנויה וגמורה היא אצל חוקרי המקרא, כי היצירה היותר קדומה, שהגיעה לידינו מן העברים העתיקים, היא זו הידועה בשם „שירת דבורה" (על אודותיה ידובר עוד להלן בפרוטרוט), שזמנה הוא, בקירוב, כאלף ושלש מאות שנה לפני החרבן השני. אבל חזותה של זו עצמה מוכיחה, שאין היא נסיון ראשון במקצוע הפיוטי: צורתה האמנותית ושפעת ציוריה המליציים מעידות למדי, כי היא נולדה בסביבה שעסקה במלאכת הספרות כבר זמן רב קודם־לכן. ואף אמנם במקומות לא מעטים בתנ"ך אנו יכולים למצא רמזים ליצירות רוחניות ע מ מ י ו ת שבעל־פה, בזמנים שעוד לא נהגה ספרות שבכתב. אותן היצירות שבעל־פה היו, כמובן, מן המקצוע הפיוטי; כי השירה היא לשון ילדותה של כל אומה. אך מלבד רמזי יצירות קדומות כאלה, אנו מוצאים בתנ"ך גם שרידים מ מ ש י י ם של שירת ה נ ש י ם, זה הסוג הפיוטי היותר עתיק. בדורות הראשונים היתה האשה, כידוע, עושה את כל המלאכות שבבית, וגם חלק מסוים מאותן שבשדה; ובשעת העבודות הללו היתה „מנעימה זמירות ואורגת שירים". שירי־עבודה כאלה אמנם לא נמסרו לנו בתנ"ך. אבל בין החובות המרובות, שהיו מוטלות על הנשים בקדמות נעורי־האומה, היתה גם זו: לצאת בשירים ובמחולות לקראת הגבורים המנצחים, השבים ממערכות המלחמה. ושירי־נצחון כאלה נמצאים בתנ"ך בכמה מקומות, גם בפירוש וגם ברמזים.

---

*) נדפס ב„התקופה", ספר שלישי.

„ותקח מרים את התוף בידה ותצאן כל הנשים אחריה בתופים ובמחולות. ותען להם מרים:

שִׁירוּ לַיהוָה, כִּי גָאֹה גָּאָה,
סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם א).

וכן כאשר שב דוד עם חיל שאול מהכות את הפלשתים, ותצאנה הנשים מכל ערי ישראל לשיר במחולות לקראת שאול המלך בתופים, בשמחה ובשלישים, ותענינה הנשים המשחקות ותאמרנה:

הִכָּה שָׁאוּל בַּאֲלָפָיו
וְדָוִד בְּרִבְבֹתָיו ב).

גם כאשר שב יפתח בנצחון ממלחמתו עם בני עמון, נאמר: „והנה בתו יוצאת לקראתו בתופים ובמחולות" ג). וקרוב לודאי שגם היא חברה שירה מענינא דיומא, אלא ששירתה לא נמסרה לנו, מסתמא משום שלא הספיקה לאמרה, כי אך ראה אותה אביה „ויקרע את בגדיו"...

על המנהג של שירי־נצחון בכלל יעידו דבורים אחדים בתנ"ך וביניהם גם הדמיון המליצי: „כאשר יגילו בחלקם שלל" ד). גם יש שהגבור בעצמו מתפלל בגבורתו (או אפשר שהנשים המשוררות שמו את הדברים בפיו), כמו למשל בשיר המיוחס ללמך:

עָדָה וְצִלָּה, שְׁמַעַן קוֹלִי,
נְשֵׁי לֶמֶךְ, הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי!
כִּי אִישׁ הָרַגְתִּי לְפִצְעִי,
וְיֶלֶד לְחַבֻּרָתִי.
כִּי שִׁבְעָתַיִם יֻקַּם קָיִן
וְלֶמֶךְ שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה ה).

או דברי שמשון אחרי הכותו את הפלשתים:

בִּלְחִי הַחֲמוֹר חֲמוֹר־חֲמֹרָתָיִם,
בִּלְחִי הַחֲמוֹר הִכֵּיתִי אֶלֶף אִישׁ ו).

אחת מחובותיהן של הנשים בכל אומות־העולם, וגם בישראל, היתה „לקונן" על המתים, להספידם בדברי קינה. אומנותן, או אָמֳנוּתָן, של „המקוננות",

א) שמות ט"ו, כ'—כא. — ב) ש"א י"ח, ו—ז. — ג) שופטים י"א, לד. — ד) ישעיה ט, ב. — ה) בראשית ד', כג — כד. „לפצעי"—בשביל פצע שעשה בי (וכן „לחבורתי"). „ילד" — איש צעיר לימים, כמו „ויועץ את הילדים" (מ"א י"ב, ח). „כי שבעתים וגו'": אם קין מתנקם באויביו שבע פעמים. — ו) שופטים ט"ו, טז.

היתה עוברת בירושה מאם לבתה א). אבל אף כי מקצוע זה של „שירת הנשים" האריך ימים בישראל עד הדורות המאוחרים, לפי הערך, גם לאחרי שהגברים התחילו גם הם לעסוק במקצוע זה, בכל זאת לא נמסרה לנו בתנ״ך אף אחת מיצירות הנשים הללו, — מה שכמובן רק מקרה הוא ב).

אך לא רק הנשים ולא רק בהזדמניות האמורות היו שרים ומזמרים בישראל. הלא כך דרכם של כל העמים „הטבעיים", בטרם שיקבלו עליהם עול תורה ותרבות ונמוסי־ישוב, להביא את חייהם הרוחניים לידי גלוי על ידי שירה וזמרה בכל המאורעות המצויים. ושאינם מצויים ובכל׳ שעת־הכושר. וכן אוהבים העמים בקדמות נעוריהם, ובכלל, אותם „שאינם מן הישוב", לעסוק הרבה במשלים, בחידות, וכיוצא בזה. ובתנ״ך אנו מוצאים הרבה רמזים ורשימות ו„שרטוטים" מאותו מצב התפתחותו הרוחנית של ישראל, שקדם ליצירות ספרותיות בכתב, ואותם הרמזים והרשימות והשרטוטים הקצרים והמפוזרים מצטרפים לתמונה מקיפה, חיה ורבת־צבעים, ביחוד כשנסתייע להבנתם ולהחיתם בהמון הדמיונות המתאימים להם מחיי הפלחים והבדואים של פלשתינה בזמננו..

כמו עתה כן אז היה האכר זורע וקוצר ברנה ובשיר, וכן הכורם והבוצר וכן הרועה, כלם היו אומרים שירה בשעת עבודתם. „לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר, יתרועעו אף ישירו" ג)— מתאר לנו המשורר הקדמון את חיי האכרים העברים; והרנה ושירי־השמחה וקריאות השמחה בכרמים וביקבים, של הבוצרים ושל ה„דורכים", היו כבר לציור מליצי שגור בימי קדם ד). אך מלבד קריאת „הידד" לא נמסר לנו בתנ״ך שום שיר וזמר ממין זה, ובכלל ממקצוע שירי־העבודה, שהיו מצוים בודאי הרבה אצל העברים הקדמונים. יש השערה ש„שירת הבאר" הידועה ה):

עֲלִי, בְאֵר — עֱנוּ לָהּ:
בְּאֵר חֲפָרוּהָ שָׂרִים,
כָּרוּהָ נְדִיבֵי הָעָם
בִּמְחֹקֵק, בְּמִשְׁעֲנֹתָם —

היא שירת העבודה בשעת החפירה או בשעת השאיבה, אך קשה להחליט עד כמה נכונה היא השערה זו, ובפרט שאותה השירה אין לה כמעט כל יחס

א) ירמיהו ט׳, יט. — ב) כנראה עיקר הקינה של הנשים היתה קריאת מספד: הי, הו, הוי אדון והוי הודו: עיין ירמיה כ״ב, יח; ל״ד, ה; עמוס ה׳, ט. ואולם בתלמוד נמסרו לנו דוגמאות מיצירות שלמות של ה„מקוננות" עוד בדורות האמוראים האחרונים בבבל; ע׳ מועד קטן, קינותיהן של „נשי דשכנציב". — ג) תהלים ס״ה, יד. — ד) ישעיה ס״ז, י; ירמיה כ״ה, ל. — ה) במדבר כ״א, יז—יח.

עם המשך הענין שם בתורה, וגם נוסחתן הנכונה של המלים האחרונות מוטלת בספק.

גם שירי־יין ושירי־אהבה תפסו מקום גדול ביצירות שבעל־פה של העברים הקדמונים. מן הראשונים אין לנו דוגמאות ודאיות, אף שבמקומות רבים בתנ״ך ידובר על משתאות בצירוף שירים ונגינות „וכנור ונבל ותוף והליל״ א), ועל „שרים בשעת המשתה בהיכל המלך ב). אפשר שנכונה ההשערה כי הדבור: „אכול ושתה, כי מחר נמות״ ג) לקוח משיר של סובאים. ואולי גם הקריאה: „כל נבל ימלא יין!״ ד) גם היא פסוק משיר כזה.

לעומת זה זכינו לקובץ מסוים של שירי־אהבה עתיקים בספר „שיר השירים״ המיוחס לשלמה (שסדורו האחרון וגם חלק גדול משיריו הם מאוחרים בזמנם, אך יש בו הרבה יצירות עממיות עתיקות מן הדורות שלפני מתן הספרות). עתיקים ביחוד הם השירים המתארים את האהובה בציורים מליציים משונים, שאינם לפי טעמנו, ואת תענוגות האהבה בבהירות עזה שאינה לפי „בישנותנו״, ושדוקא משום כך נראה שהם מזמן קדום מאד, מן הימים שהשירה היתה קרובה יותר לטבע ורחוקה יותר מן הפרכוס והאמנות:

שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מִן הַגִּלְעָד,
שִׁנַּיִךְ כְּעֵדֶר הָרְחֵלִים שֶׁעָלוּ מִן הָרַחְצָה...
כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רַקָּתֵךְ מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ ה).

או:

עֵינַיִךְ בְּרֵכוֹת בְּחֶשְׁבּוֹן...
אַפֵּךְ כְּמִגְדַּל הַלְּבָנוֹן צוֹפֶה פְּנֵי דַמָּשֶׂק ו).

את השירים ממין זה היו מזמרים בכל ועידה לשם תענוג, „במשתה נגינות״, וביחוד בחתונות, שבהן נשמע „קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה״, כמו שאומר הדבור השגור ז). מן השירים שזמרו לפני הכלה בעזבה את בית אבותיה, נמסר לנו זה:

אֲחוֹתֵנוּ, אַתְּ הֲיִי לְאַלְפֵי־רְבָבָה,
וְיִירַשׁ זַרְעֵךְ אֵת שַׁעַר שֹׂנְאָיו ח).

א) ישעיה ה׳, יב; כ״ד, ט; נ״ו, יב; עמוס ו׳, ד—ו; תהלים ס״ט, יג. — ב) ש״ב י״ט, לו. ג) ישעיה כ״ב, יג. — ד) ירמיה י״ג, יב. — ה) שיר השירים ו׳, ה—ז. — ו) שם ז׳, ה. אפילו רש״י אומר בתמימותו: איני יודע איזה גוי יש בחוטם גדול כזה. — ז) ירמיה ז׳, לב; ט״ז, ט; ועוד במקומות שונים במקרא. — ח) בראשית כ״ד, ס; השוה לזה את המליצה „ובתולותיו לא הוללו״, תהלים ע״ח, סג.

בועידות והזדמניות כאלה היו משתעשעים ומבלים את הזמן לא רק בנעימות השירה אלא גם בחידות. בתנ״ך נמצא רק דוגמא אחת — רבת הענין — ממנהג־חתונה כזה, הלא היא חידתו המפורסמת של שמשון בשעת משתה חתונתו ותשובת הקרואים, שבאה גם היא בצורת שאלה־חידה (מה מתוק מדבש? ומה עז מארי?) א). אך יש לשער, כי מנהג זה היה נפרץ מאד, כמו שגם עתה נוטלת החידה והגדתה מקום בראש שעשועיהם של אנשי המזרח — ובמדה ידועה גם באירופה.

כמו האהבה כן היה גם הלצון והלעג אוהב ללבוש לעתים קרובות צורה שירית. אצל העברי הקדמוני היתה, כפי הנראה, נטיה חזקה לעשות את רעהו מטרה לחצי לעגו, לכנותו כנוי של לצון וקלסה, וכיוצא בזה; נטיה שהיתה שוררת בכל תקפה בין הערביאים הקדמונים והמובלטת גם בין צאצאיהם בפלשתינה כיום. כי על כן מדובר הרבה כל כך בתנ״ך על הלצים והלעג וכו׳ ומובע לעתים קרובות כל כך הפחד והדאגה להיות לשיחה בפי הבריות. בהולד בן לשרה לעת זקנה היא כמתאוננת: „כל השומע יצחק לי״ ב); והצדיקים והחסידים דואגים הרבה על אשר „ישיחו בי יושבי שער ונגינות שותי שכר״ ג), „הייתי שחוק לכל עמי, נגינתם כל היום״ ד), „אני מנגינתם״ ה); ועוד בכמה מקומות בסגנון כזה. אחד משירי־קלסה כאלה מסר לנו ישעיה בשם „שירת הזונה״ (שחברו, כפי הנראה, בחורי ירושלים בימיו על יפהפיה מן הרחוב שפנה זיוה):

קְחִי כִנּוֹר, סֹבִּי עִיר, זוֹנָה נִשְׁכָּחָה,
הֵיטִיבִי נַגֵּן, הַרְבִּי שִׁיר, לְמַעַן תִּזָּכֵרִי ו).

יפה מאד שירה זו, גם בלענה השנון, גם בריתמיותה ומוסיקליותה, ויופי זה נותן מקום להצטער על שלא נמסרו לנו בתנ״ך שום דוגמאות אחרות ממקצוע שירי־הלעג, שהיו מצויים הרבה כל־כך בישראל, כפי שיחייב טבעם של „אנשי לצון״, של אומה ליצנית.

גם בחיים המדיניים של ישראל הקדמוני היה השיר והפתגם הפיוטי תופס מקום חשוב. היו פתגמים וציורים מליציים, שבהם היה טיבו ואפיו של שבט מתואר על ידי עצמו או על ידי אחרים. למשל, על שבט דן:

א) שופטים י״ד, יד—כה. — ב) בראשית כ״א, ו. — ג) תהלים ס״ט, יג. — ד) איכה ג׳, יד. — ה) שם, סג. — ו) ישעיה, כ״ג, טז.

— דָּן נָחָשׁ עֲלֵי דֶרֶךְ,
שְׁפִיפוֹן עֲלֵי אֹרַח,
הַנֹּשֵׁךְ עִקְּבֵי סוּס
וַיִּפֹּל רֹכְבוֹ אָחוֹר א).

או זה שעל בנימין:

בִּנְיָמִין זְאֵב יִטְרָף,
בַּבֹּקֶר יֹאכַל עַד
וְלָעֶרֶב יְחַלֵּק שָׁלָל ב).

או זה שעל יהודה:

גּוּר אַרְיֵה יְהוּדָה,
מִטֶּרֶף בְּנִי, עָלִיתָ,
כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה וּכְלָבִיא,
מִי יְקִימֶנּוּ? ג).

גם יודעים אנחנו, כי העברים הקדמונים היו יוצאים למלחמה בפתגם שירי מיוחד, ב„סיסמא פוליטית" ידועה, אם מותר לאמר כך. על כן נאמר בשירת דבורה ד):

עוּרִי, עוּרִי דְּבוֹרָה,
עוּרִי עוּרִי, דַּבְּרִי שִׁיר!

כלומר: דבורה צריכה להמציא איזו סיסמא, איזה פתגם, שילהיב את כל ישראל למלחמת־החופש, כמו שעשה משה בשעתו:

יָד עַל נֵס יָהּ!
כִּי מִלְחָמָה לַיהוָֹה בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר ה).

שבע בן בכרי הכריז סיסמא מדינית לקריעת שבטי־הצפון מעל מלכות דוד:

אֵין לָנוּ חֵלֶק בְּדָוִד
וְלֹא נַחֲלָה בְּבֶן יִשַׁי.
אִישׁ לְאֹהָלָיו, יִשְׂרָאֵל! ו)

א) בראשית מ"ט, יז. — ב) שם, כז. — ג) שם, מ"ט, ט' „עלית", נתעלית, נתגדלת ע"י טרף. יש גורסים „וכלביא" (כמו ביחזקאל י"ט). „מי יקימנו" מפרשים: מי יעמוד בפניו. — ד) שופטים ה' יב. — ה) שמות י"ז, טז, לפי הגירסא של רוב המבקרים; ו„נס" — דגל מלחמה. ו) שמואל ב' כ', א.

וכן ידועה לנו קריאת המלחמה של גדוד גדעון:

לַיהוָה וּלְגִדְעוֹן! א)

בענין זה יש להזכיר גם את האמרות, שבהן היו מקבלים את פני ה„ארון״ (זה גאון עוזם ומשגבם — פלדיום — של ישראל במלחמה) בנסעו ובשובו. בנסעו היו אומרים:

קוּמָה, יְהוָה, וְיָפֻצוּ אוֹיְבֶיךָ
וְיָנֻסוּ מְשַׂנְאֶיךָ מִפָּנֶיךָ ב).

ובשובו:

שׁוּבָה, יהוה, (אֶל) רִבְבוֹת אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל ג).

העמים העתיקים, ובכלל זה גם ישראל, האמינו כי באמרות כאלה המביעות אהבה או שנאה, ברכה או קללה, יש כח טמיר, קסם פנימי, שמכריח אותן להתקיים במי שהן מכוונות אליו. מי שקבל, למשל, ברכת אב, ולו גם במרמה או בטעות, הרי היא מחויבת סוף סוף לבוא עליו. „גם ברוך יהיה! ד) — אומר יצחק על יעקב בנו שרמהו. את הגנב שלא יכלו למצוא, היו מקללים באלה, שתבוא אל ביתו „וכִלַּתּו ואת עציו ואת אבניו״ ה). על פי רוב היתה סגולה זו, לברך ולקלל, מיוחדת לכהנים, אך היו גם אנשים פרטיים שיצא להם שם כי כל „אמירה״ שלהם, לטובה או לרעה, בוא תבוא; כמו שיעיד ספור התורה על בלעם בן בעור בפרשת בלק. הרבה נוסחאות של ברכה ושל קללה נמצאות בתורה. וזה אות שמימי קדם ניתן להם ערך גדול מאד, ומשום חשיבותם הלבישו אותם צורות אמנותיות שונות ו). נוסחה אחת היתה בקירוב כך:

תָּבוֹאנָה עָלֶיךָ:
בִּרְכוֹת שָׁמַיִם מֵעָל וּבִרְכוֹת תְּהוֹם רוֹבֶצֶת תָּחַת,
בִּרְכוֹת שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ,
בִּרְכוֹת הַרְרֵי קֶדֶם וְגִבְעוֹת עוֹלָם... ז).

נוסחה אחרת היא כזו:

בָּרוּךְ (אָרוּר) אַתָּה בָּעִיר
וּבָרוּךְ אַתָּה בַּשָּׂדֶה,
בָּרוּךְ פְּרִי בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתְךָ וּפְרִי בְהֶמְתֶּךָ,

---

א) שופטים ז׳, יח, כ. — ב) במדבר י׳, לה. — ג) שם, י׳, ל. — ד) בראשית כ״ז, לג. ה) זכריה ה׳, ג, ד. — ו) יש משערים שהנוסחה, בסדר אלפא-ביתא היתה נחשבת ל„בעלת פעולה״ מיוחדת באמרות כאלה. — ז) השוה בראשית מ״ט, כה–כו, עם דברים ל״ג, יג–טז.

שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרוֹת צֹאנֶךָ.
בָּרוּךְ טַנְאֲךָ וּמִשְׁאַרְתֶּךָ,
בָּרוּךְ אַתָּה בְּבֹאֶךָ וּבָרוּךְ אַתָּה בְּצֵאתֶךָ א).

נוסחאות של קללה הן:

אִשָּׁה תְאָרֵשׂ וְאִישׁ אַחֵר יִשְׁגָּלֶנָּה,
בַּיִת תִּבְנֶה וְלֹא תֵשֵׁב בּוֹ,
כֶּרֶם תִּטַּע וְלֹא תְחַלְּלֶנּוּ ב).

או:

זֶרַע רַב תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה וּמְעַט תֶּאֱסֹף.
כְּרָמִים תִּטַּע (וְעָבָדְתָּ) וְיַיִן לֹא תִשְׁתֶּה (וְלֹא תֶאֱגֹר).
זֵיתִים יִהְיוּ לְךָ בְּכָל גְּבוּלֶךָ וְשֶׁמֶן לֹא תָסוּךְ,
בָּנִים וּבָנוֹת תּוֹלִיד וְלֹא יִהְיוּ לָךְ ג).

אל סוג היצירות העממיות שבעל־פה, לפני מתן הספרות, צריך לחשוב גם את המשלים, שהם מסכמים את חשבונו של עולם ואת חכמת־החיים של עם דוקא במצבו האי־ספרותי (כמו שהם נפרצים עד עתה בשדרות הנמוכות של הערביאים הפלישתנאים). אחד המשלים ממין זה נמסר לנו בפירוש בתור „משל הקדמוני”:

מֵרְשָׁעִים יֵצֵא רֶשַׁע ד).

גם המשל: „כאמה בתה” ה) אינו בודאי צעיר לימים ממנו, למרות מקורו המאוחר.

אך מלבד המשלים שיצר „העם” בעצמו, נתחברו באותה התקופה העתיקה, שקדמה לספרות, גם משלי־מוסר ופתגמים במקצועות החיים השונים על ידי ה„מושלים”, שיצירת משלים (וגם שירים) היתה אומנותם הקבועה. סגנונם של המשלים והפתגמים הפיוטיים העתיקים הללו היה, כמובן, קצר מאד כאשר יחייב טבען של יצירות מיועדות להמסר מאיש לאיש. וגם אפשר להחליט בבטחה, כי בלכתם מפה אל פה נשתנו, מעט או הרבה, מן המטבע שטבע בהם ה„מושל” או המשורר הראשון, באופן אשר בפתגם אחד יש שהשתתפו כמה וכמה „יוצרים” בהמשך הזמן.

א) דברים כ״ח, ג — ו. — ב) שם ל. — ג) שם, לח — מא הנוסחאות השיריות של הקללות העתיקות הללו קבלו אחרי־כן, לאחרי שנקבעו בפרשת התוכחה, באורים פרוזיים בצד כל אחת מהן: „כי יחסלנו הארבה”, כי תאכלנו התולעת”, וכו׳. — ד) שמואל א׳ כ״ד, יג. — ה) יחזקאל ט״ז, מד.

כל אותם דרכי היצירה נהגו בתקופה שקדמה לספרות. אך עם זה יש להעיר, כי גם לאחרי שהתחילה מתפתחת הספרות שבכתב לא פסקה לגמרי היצירה העממית שבעל־פה, ובשדרות הנמוכות של העירונים, וביחוד בין הכפריים והנוסעים בעדרים, הוסיפה להתקיים ולפעול כמקדם. (כי כמו שהיה אצל העברים הקדמונים הבדל בולט בין עשירים לעניים, כך לא חסר אצלם גם ההבדל בין משכילים ובין מחוסרי־השכלה, או כאשר יֵאָמר בימים ההם: בין „יודעי ספר" ובין „אשר לא ידעו ספר".

אנחנו עוברים עתה אל תקופת הספרות, אל היצירה בכתב אצל העברים הקדמונים.

התפתחותה של ספרות אצל כל עם, תלויה הרבה בטיב חייו המדיניים. כשהשנים יפות, כשהבריות מוצאים קורת־רוח בחיי ההוה, הרי הם מתעוררים למסור לדורות הבאים ידיעות, רשימות בכתב, על אדותם. כמובן, צריך להתחשב כאן עם התנאי העיקרי: בקיאות מוקדמת במלאכת הכתב לצרכי יום יום (מה שהתפתחה אצל העברים בזמן קדום מאד, כמו שנראה להלן), ועם התנאי השני: מגע ומשא־ומתן עם עמים בעלי תרבות יותר קדומה ומפותחה וקבלת השפעה מהם (השפעה כזו קבלו העברים מן הבבלים והמצרים באמצעותם של הכנענים [א]).

היצירה הספרותית היותר קדומה שנמסרה לנו בתנ״ך, היא, כאמור למעלה, שירת דבורה [ב]. ערכה הפיוטי הגדול מאד מוכיח, שהרבה יצירות חשובות קדמו לה, ולדאבוננו אבדו ולא הגיעו לידינו.

שירת דבורה, הגדולה בכמותה לפי הערך, היא בעיקרה וברובה חולונית־אנושית. אמנם בראשיתה מובע הרעיון, כי יהוה יצא משעיר לישע עמו, וגם באמצעיתה מדובר על השמים והכוכבים, שנלחמו לישראל, ועל נחל קישון, שגרף את סיסרא וחילו (זוהי, כמובן, עזרת יהוה לישראל עמו), — אך בדרך כלל מתחוללת בשירה זו סערת יצר לב האדם בכל תעצומות עוזה ובלי כל מעצור. ביחוד נראה זאת בחלק האחרון של השירה, בלעג האכזרי אשר בשיחה בין אם־סיסרא ובין חכמות שרותיה. האם מחכה בכליון עינים לשוב בנה ושואלת בקוצר־רוח [ג]:

מַדּוּעַ בֹּשֵׁשׁ רִכְבּוֹ לָבוֹא?
מַדּוּעַ אֶחֱרוּ פַּעֲמֵי מַרְכְּבוֹתָיו?

א) על השפעה זו, שהחוקרים מפריזים על מדתה וערכה יותר מדי, נדבר במאמר מיוחד
ב) שופטים ה׳. — ג) שם ה׳, כח.

וחכמות שרותיה תענינה, ואף היא עצמה מתנחמת:

הֲלֹא יִמְצְאוּ, יְחַלְּקוּ שָׁלָל
רַחַם, רַחֲמָתַיִם לְרֹאשׁ גֶּבֶר;
שְׁלַל־צְבָעִים לְסִיסְרָא,
רִקְמָה, רִקְמָתַיִם לְצַוָּארָיו א).

וכן גם בתאור הריגת סיסרא על־ידי יעל ותהלת רצח־הבגד של „מכניסת אורח" זו:

תְּבֹרַךְ מִנָּשִׁים יָעֵל...
מִנָּשִׁים בָּאֹהֶל תְּבֹרָךְ! ב).

שירת דבורה היא היותר מצוינת מכל השירים המדיניים, מכל שירי הנצחון שבתנ"ך. מי יצר אותה — אין אנו יודעים.

יש לנו במקרא עוד שיר נצחון, שעליו נאמר בפירוש: על כן יאמרו ה„מושלים" (שפירושו כאן: המשוררים, הפייטנים):

בֹּאוּ חֶשְׁבּוֹן — תִּבָּנֶה וְתִכּוֹנֵן עִיר סִיחוֹן!
כִּי אֵשׁ יָצְאָה מֵחֶשְׁבּוֹן, לֶהָבָה מִקִּרְיַת סִיחוֹן,
אָכְלָה עָר מוֹאָב, וַעֲלֵי בָמוֹת אַרְנֹן.
אוֹי לְךָ מוֹאָב! אָבַדְתָּ עַם כְּמוֹשׁ!
נָתַן בָּנָיו פְּלֵיטִם וּבְנֹתָיו בַּשְּׁבִית...
וַנִּירָם אָבַד חֶשְׁבּוֹן עַד דִּיבֹן, וַנַּשִּׁים עַד נֹפַח אֲשֶׁר עַד מֵידְבָא ג).

שיר זה (שהוא כנראה שריד מיצירה גדולה) אפשר שענינו הוא נצחון של ישראל על מואב בימי עמרי, ולפי השריד הזה נראה, שהוא כלו חול.

לסוג שירי־הנצחון צריך לחשוב גם את „שירת הים" ד), שזמן חבורה אמנם מאוחר הרבה מאותם שנזכרו למעלה. פתיחת השירה היא מלה במלה כשירת מרים, אבל אחרי־כן היא מספרת ברב דברי־מליצה את גבורות יהוה אשר עשה לעמו, למן יציאת מצרים עד כבוש הארץ ובנין בית־המקדש. כאן יש לנו דבר עם שיר נצחון רוחני־דתי; זה אינו יצירה של רגע היסטורי, אלא מפעל אמנותי מעובד, יליד המחשבה, עם הדגשה מיוחדת של ההשקפה הדתית. עבודו האמנותי מתגלה ביחוד בזה, שהוא לוקח שיר קצר עתיק ומרחיב

א) שופטים ה', ל; מתוקן קצת לפי הגירסא של המבקרים. — ב) שם, כ"ד. — ג) במדבר כ"א, כז-ל; עם קצת תקוני הבקורת המתקבלים על הלב. — ד) שמות ט"ו, א—יח.

את באורו ובונה עליו בנין פיוטי. משום קדושתו ודתיותו של שיר נצחון מעובד זה, יחסו אותו למשה, למיסד דת יהוה וכהונת יהוה.

לסוג השירים הפוליטיים הרוחניים הדתיים יש לחשוב גם את השירה הנפלאה הידועה בשם „שירת משה" („האזינו") א). היא מספרת את כל הטוב, אשר עשה יהוה לישראל עמו ואת כפית־הטובה מצדם; וירא יהוה וינאץ ויתנם ביד אויביהם, אך לבסוף יקום דם עבדיו ונקם ישיב לצריו (כי צוררי עמו הם צריו ומשנאיו שלו), אשר בגודל לבבם אמרו: ידינו רמה ולא יהוה פעל כל זאת. אז ישא אל שמים ידו וישבע בו בעצמו:

אַשְׁכִּיר חִצַּי מִדָּם
וְחַרְבִּי תֹּאכַל בָּשָׂר,
מִדַּם חָלָל וְשִׁבְיָה,
מֵרֹאשׁ פַּרְעוֹת אוֹיֵב.

קרובים ברוחם לשירים המדיניים הרוחניים הללו הם המזמורים ה„הסטוריים" שבספר תהלים, ביחוד מזמורי ע״ח וק״ו. בהם קבל השיר המדיני צורה של „דרשה", של תוכחת־מוסר, ושנוי־צורה זה בסוג הספרות הנדון עומד ביחס קרוב עם ההתפתחות הדתית בישראל. המשורר המוכיח מכוון דבריו אל העם ולא אל יהוה; הוא עורך לפניהם, מחזה מול מחזה, את האלהים ואת כפית הטובה של הבריות, ועל ידי זה הוא מעורר אותם לתשובה.

בתור שירים מדיניים־דתיים ראוי להזכיר גם המזמורים „המלכיים" שבתהלים, כמו מזמורי כ׳ וכ״א המברכים את המלך („הושיע יהוה את משיחו") בנצחון במלחמה ובחיים ארוכים, או כמו מזמורי ב׳ וק״י שענינם הוא „המשיח", המלך העתיד לבוא.

עוד בדורות קדומים, אפשר עוד שבימי שלמה, אספו וקבצו וכתבו בספר את כל השירים הפוליטיים, וביחוד שירי המלחמות והנצחונות, שנתחברו ונתפרסמו עד העת ההיא. יודעים אנחנו את שמותיהם של שני קובצים ממין זה: „ספר מלחמות יהוה" ו„ספר הישר" (או אולי צריך לאמור: ספר השיר). מן הראשון נמסר לנו, לדאבוננו, רק שריד קטן, שאינו אלא מעין רשימה גיאוגרפית:

אֶת וָהֵב בְּסוּפָה וְאֶת הַנְּחָלִים אַרְנוֹן,
וְאֶשֶׁד הַנְּחָלִים אֲשֶׁר נָטָה לְשֶׁבֶת עָר
וְנִשְׁעַן לִגְבוּל מוֹאָב.

א) דברים ל״ב. — ב) במדבר כ״א, יד—טו.

לעומת זה נמסרו לנו דוגמאות אחדות רבות־הערך מן הקובץ השני. הדוגמא הראשונה היא א), כפי הנראה, קטע מתאור פיוטי של מלחמות ישראל עם מלכי הערים שבנגב פלשתינה, והוא מספר איך השביע יהושע את השמש והירח לעמוד במרוצתם, למען תת לו זמן להנקם מאויביו:

שֶׁמֶשׁ, בְּגִבְעוֹן דּוֹם!
וְיָרֵחַ, בְּעֵמֶק אַיָּלוֹן!
וַיִּדֹּם הַשֶּׁמֶשׁ וְיָרֵחַ עָמָד,
עַד יִקֹּם גּוֹי אֹיְבָיו.

הדוגמא השנית מ„ספר הישר״ (לדעת המבקרים) היא אמרתו הקצרה של שלמה לחנוכת המקדש:

— יְהוָה אָמַר לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל,
בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית־זְבוּל לָךְ,
מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים ב).

אין שום סבה לשלול משלמה את זכותו על האמרה הזאת (ואולם כל יתר הדברים המיוחסים שם לשלמה, וביחוד התפלה הארוכה, החמה והנפשית, הם יצירות מאוחרות).

הדוגמא השלישית היא הקינה אשר קונן דוד על שאול ויהונתן ג), קינה פיוטית זו היא כולה חול, ובסופה מביע המשורר את הרגשתו הפרטית בדברים הנפשיים המצוינים הללו:

אֵיךְ נָפְלוּ גִבּוֹרִים!...
צַר לִי עָלֶיךָ, אָחִי יְהוֹנָתָן,
נָעַמְתָּ לִּי מְאֹד,
נִפְלְאַתָה אַהֲבָתְךָ לִי מֵאַהֲבַת נָשִׁים.
אֵיךְ נָפְלוּ גִבּוֹרִים!

שירה זו מעבירה אותנו אל מקצוע פיוטי חדש, התופס מקום חשוב מאד בספרות ישראל, זה סוג ה ק י נ ו ת. התחלתו אנו רואים בקינת דוד הנ״ל וגם בקינתו הקצרה על אבנר ד), שגם היא כולה חול. לסוג זה צריך לחשוב גם את הקינה, אשר לפי דברי מחבר „דברי הימים״ ה) קונן ירמיהו על המלך יאשיהו, ואשר לפי עדותו היו „השרים והשרות״ משמיעים אותה במקומות של פומבי־

א) יהושע י׳, יב—יג. — ב) מלכים א׳ ח׳, יב—יג. — ג) שמואל ב׳, א׳, יט—כ. — ד) שם, ג׳, לג—לד. — ה) דברי־הימים ב׳ ל״ד, כה.

„עד היום״. קינה זו לא הגיעה לידינו, ואין לדעת, אם היתה מדינית־חולונית או רוחניות־דתית, כאותם השירים המדיניים המאוחרים שנזכרו למעלה.

ואמנם המקצוע הפיוטי הזה השתלשל והתפתח דרך כמה שנויים ואיבולוציות. הקינה, שהיתה בראשיתה מספד על היחיד, על הפרט, נהפכה לאט־לאט גם למספד על הכלל, על חרבן עם או עיר. הראשון שהשתמש ב„קינה״ שמוש רחב כזה, הוא עמוס. בשעת חגיגה בבית־אל הוא נושא על בית ישראל את ה„קינה״ הזאת (הרומזות על מפלת ממלכת אפרים הקרובה לבוא):

נָפְלָה, לֹא תוֹסִיף קוּם, בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל;
נִטְּשָׁה עַל אַדְמָתָהּ, אֵין מְקִימָהּ [ג].

מדרגת התפתחות שניה במקצוע השירי הזה אנו רואים בקינות על חרבן ירושלים [ב] (המיוחסות לירמיה שלא בצדק), ביחוד בנוגע לצורה החיצונית. הן מתחילות במלת הקריאה הראויה לקינה: „איכה״, וגם נכֶּרת ברוב פסוקיהן המדה והקצב המיוחדים לשירי־מספד. אפס, כי קינות „איכה״ נתחברו בסדר האלף־בית, וזו צורה אמנותית, שבראשיתה לא היה דבר עם שירי־מספד. תערובה זו של צורות שונות כל־כך היא עדות נאמנה על דרך ההשתלשלות הארוכה, שעבר בה מקצוע השיר הזה.

על דרך השתלשלות ארוכה זו מעידות גם הקינות, שנתחברו בימי גׄלות בבל, אך לא על פי חיצוניותן, כי אם על פי תכנן. כפי הנראה, נהפכה אז הקינה לשיר־לעג אצל הנביאים. ראשונה אנו מוצאים אצל יחזקאל; למשל, ב„קינתו״ על צור [ג] המתוארת בה כאנית־סוחר נאדרה, הנשברת בלב־הים, והמלחים שנצולו נושאים עליה קינה (בתוך הקינה) [ד]. וכן קינותיו על מלך צור [ה] ועל פרעה מלך מצרים [ו], אשר בגאות־עריצים אמרו להתנשא למרום ולהדמות לעליונים והנה נפלו מפלה נצחת, היו — ואינם עוד עד־עולם.

קינה, שנהפכה לשיר לעג נפלא במינו, הוא ה„משל״ על מלך בבל, שהועתק לספרו של ישעיה [ז]. וכנראה הוא מסוף ימי גלות בבל. כאן אין שום סימן להשתתפות בצער (כמו אצל יחזקאל) אלא לעג עוקץ בלבד והתקלסות בנוגש השנוא, הרודה באף גוים: תחת אשר אמר להרים כסאו ממעל לכוכבי אור, הורד לעמקי־שאול ותחתיו יוצע רמה.

א) עמוס ה׳, ב. — ב) איכה, פרשיות א׳; ב׳; ד׳. — ג) יחזקאל פרשה כ״ז. — ד) שם פסוק לב. — ה) שם כ״ח, יב והלאה. — ו) שם פרשה ל״ב. — ז) י״ד, ד והלאה; ועיין גם ישעיה מ״ז, א - טו.

החוזים והנביאים היו משמיעים את דברי־נבואתם בנוסחאות קבועות ומקובלות. את מראות הנבואה היו מלבישים צורות שונות, קבועות גם הן. הנה, למשל, צורה קבועה כזו (ביחוד אצל עמוס) א): הראני אדני והנה... ויאמר יהוה אלי: מה אתה רואה, עמוס? — ועל תשובתו של הנשאל בא מאת יהוה באור המראה ופשרו. צורה קבועה אחרת יש להם לנביאים במראות שראו בשמים, ונוסחתה כך ב): ראיתי את אדני יושב על כסא... ואז נגולה תמונה שלמה עם צבא השמים ועם איזה „דבר יהוה". תאורים כאלה, שבראשונה היה בעיקרם באמת מראה אשר חזה הנביא, נהפכו ברבות הימים לצורת־אמנות ספרותית ריקה, אשר בה הלביש הסופר את רעיונתיו על איזו משאלות־הזמן, שהעסיקו אותו. כך הוא הדבר במראות של יחזקאל ובמראות הלילה של זכריה. מתוך כך גדלו ורחבו תאורי המראות (כמו, למשל, תאור „המרכבה" בפרשה הראשונה של ספר יחזקאל) וגם התחילו עוברים מן הסגנון השירי אל הסגנון הפרוזי.

ויש שהנבואה (ביחוד: דברי תוכחה ואיום) תבוא אל איש האלהים לא במראה־עינים אלא במשמע־אזנים. ואז יש שהנביא מוסר את שמועתו בסגנון של קריאת „הוי": הוי העושה כך וכך. למשל, אצל עמוס ג): הוי המתאוים את יום יהוה...! ואצל ישעיה ד) אנו מוצאים קבוצה שלמה, מחרוזת ארוכה של קריאות „הוי", — שבכל אחת מהן איום העונש בצדה (לרוב בלשון „לכן"). גם אצל הנביא המאוחר חבקוק ה).נמצאה קבוצה של קריאות „הוי". — סגנון אחר של דברי תוכחה ואיום הוא: „שמעו את הדבר הזה [אתם העושים כך וכך] ו). או: שמעו נא זאת... ז) או: שמעו את דבר יהוה... ח) והדברים הבאים אחרי הקדמה כזו לבושים תמיד צורה פיוטית. הדברים לקוחים מן החיים המעשיים ומכוונים לצרכי החיים המעשיים (איום של צרה העלולה לבוא על העם והממלכה בגלל רוע מעלליהם של המושלים ושל „החברה העליונה"). לכן גם הציורים המליציים לקוחים מהם. הנה ישעיה מתיצב פעם בראש הומיות בתור מזמר עממי, כדי להפנות אליו את שימת־לבם של העוברים והשבים, והוא שר לפניהם משל יפה, „שירת דודי לכרמו" ט), שירה שאננה, שאין בה לכאורה שום סכנה, ואחרי שנהנה הקהל מספור המעשה, מרעים הנביא בקולו:

כִּי כֶרֶם יְהוָֹה צְבָאוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל,
וְאִישׁ יְהוּדָה נְטַע־שַׁעֲשׁוּעָיו;

א) עמוס ז׳, ז והלאה וגם ירמיה כ״ד, א והלאה; ועיין גם עמוס ז׳, א והלאה, ד—ז; ירמיה א׳, י״א והלאה; י״ג והלאה. — ב) למשל. מלכים א׳ כ״ב, יט והלאה, ישעיה ו׳, א והלאה ג) עמוס ה׳, יח. — ד) ישעיה ה׳, יא והלאה. — ה) הבקוק ב׳, ט והלאה. — ו) עמוס ג׳, א ד׳, א; ה׳, א. — ז) מיכה ג׳, ט. — ח) ישעיה א׳, י. —. ט) שם ה׳, א והלאה.

וַיְקַו לְמִשְׁפָּט וְהִנֵּה מִשְׂפָּח,
לִצְדָקָה — וְהִנֵּה צְעָקָה.

מ י כ ה מלביש פעם את דברי נבואתו בצורת ישיבה של בית־דין א). ההרים והגבעות הם העדים, ולפניהם יריב ויתוכח יהוה עם ישראל ע מ ו: עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתיך?... והעם מכיר ומודה, כי צדקה תוכחת יהוה והנה נחם על עוונו ושואל: במה יוכל לאלהי מרום?... הירצה יהוה באלפי אילים... האתן בכורי פשעי...? על זה באה תשובת הנביא (שהוא מופיע כאן בתור עורך דינו של יהוה) בפסוק המהולל:

הִגִּיד ב) לְךָ, אָדָם, מַה־טּוֹב
וּמָה יְהוָֹה דּוֹרֵשׁ מִמְּךָ:
כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת־חֶסֶד
וְהַצְנֵעַ לֶכֶת עִם אֱלֹהֶיךָ.

ויען כי דברי הנביאים מכוונים אל החיים המעשיים, לכן לא נוכל להרגיש ולהבין את כל העוז שבאמריהם, אלא אם נדע היטב את מסבות החיים ואת המצב המדיני שבהם נאמרו. לא היינו יכולים לשער את כל האימה, שהפילה על שומעיה קינת עמוס (הנ"ל): „נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל..." אלולא היה גלוי וידוע לנו מצבה המדיני, המזהיר למראה־עינים, של ממלכת אפרים בימי ירבעם השני. כל הנגוד החד בין הנביא ישעיה ובין המלך אחז, הבוקע ועולה מן השיחה שביניהם בפרשה השביעית של ספר ישעיה, לא היה ברור ושקוף לנו, אלמלא ידענו היטב את כל פרטי המצב המדיני והדתי ביהודה בשעת אותה השיחה. וכן הוא גם במראה־הלילה הראשון של ז כ ר י ה: הידיעה המרעישה, הצפונה בדברי השליחים: „—כל הארץ יושבת ושוקטת", ג) נודעה לנו רק לאחרי שנתברר לנו בפרוטרוט מצב הענינים בראשית ממלכת דריוש הראשון (על זה ידובר עוד להלן).

דבריהם של הנביאים היו עוברים בתחלה מפה לפה בחוג של מעריציהם הדבקים בם, וכן לאחרי זמן, קצר או ארוך, נרשמו בספר על ידי הנביא בעצמו או על ידי תלמידיו. ירמיה נמלך יותר מעשרים שנה עד אשר החליט להעלות דבריו על ספר. באופן כזה אפשר מאד, שהדבור הקצר הראשון התרחב אחר כך, ואולי גם נעשו בו שנויים, בהתאם למסבות הזמן השונות וגם נוספו עליו „הקדמה" ובאורים.

א) מיכה ו', א—ח. — ב) יש גורסים ה ו ג ד לך. — ג) זכריה א', יא. ולפניו ולאחריו.

ישעיה מודיע לנו במקום אחד א) את הסבה, שהכריחה את הנביאים לכתוב את דברי נבואתם. יען כי העם „לא אבו שמוע תורת ה׳״, לכן צוה יהוה את הנביא:

בּוֹא כָתְבָה עַל לוּחַ אִתָּם, וְעַל סֵפֶר חֻקָּהּ,
וּתְהִי לְיוֹם אַחֲרוֹן לְעֵד ב) עַד־עוֹלָם.

ואמנם בימי ישעיה, וגם אחריו, התגברה בישראל תנועת הכתיבה, שאיפה לרשום בספר, בקובצים מיוחדים, שירים לאומיים עתיקים הנותנים בטוי לרגש החוסן והתקיפות המדינית ומעוררים את הגאון הלאומי ביתר עז; ואפשר שאחדות מן ההופעות הספרותיות ממין זה הן הן שגרמו לנביאים לפרסם את רשימותיהם הם, את דברי תוכחתם ואיומיהם, כדי שלא תזוח דעתם של בני־עמם יתר מדי. כי מלבד שני הקובצים „ספר מלחמות יהוה״ ו„ספר הישר״, שהזכרנו למעלה, נתפרסמו אז, כפי הנראה, עוד קובצים אחרים; למשל, קובץ הפתגמים העתיקים על טיבם ואפים של השבטים. יש לנו בתורה שני קובצים מענין זה: „ברכת יעקב״ (בסוף ספר בראשית) ו„ברכת משה״ (בסוף ספר דברים). לקובצים הללו נתנו צורה של דברי־נבואה לעתיד, שיצאו מפי גדולי־האומה בעבר הרחוק. בשני הקובצים מובלט תקפם ועוזם של רוב השבטים, וממילא של כלל ישראל. ביחוד מדבר רוחו של גאון לאומי־דתי ובטחון בחוסן המדיני מתוך „ברכת משה״. בראשיתה היא מדברת על הופעת יהוה, המאסף את כל שבטי ישראל תחת שבטו של מלך אחד. אחרי־כן באים הפתגמים על כל אחד מהשבטים, שבהם מצטיין ביחוד זה שעל יוסף; ואחריהם מעין המנון נעלה, המתחיל בקריאת התפעלות:

אֵין כָּאֵל יְשֻׁרוּן,
רֹכֵב שָׁמַיִם בְּעֶזְרֶךָ
וּבְגַאֲוָתוֹ — שְׁחָקִים.

וגומר בדברי הבטחון:

אַשְׁרֶיךָ, יִשְׂרָאֵל! מִי כָמוֹךָ?
עַם נוֹשַׁע בַּיהוָֹה,
מָגֵן עֶזְרֶךָ
וַאֲשֶׁר (הוּא) חֶרֶב־גַּאֲוָתֶךָ...

א) ישעיה ל׳, ח והלאה. — ב) יש גורסים „לָעַד״ במקום „לְעֵד״, וזה תקון מתקבל.

קובץ אחר, באותו צביון ולאותה תכלית בעצמה, הוא זה של „נבואות בלעם" (בפרשת בלק), שבהן מרומז פעלו המדיני הכביר של דוד. („דרך כוכב מיעקב").

באותו זמן נתפרסמו גם קובצי משלים. על שלמה נאמר א), כי הוא חבר שלשת אלפים משלים ויותר מאלף שירים, ובהם דבר על הצמחים („מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר") ועל בעלי החיים („על הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים"). קשה לדעת, מה היה סיבן וצורתן של היצירות האמנותיות הללו: אפשר שהיו בצורת חידות; ואפשר שהיו תאורים פיוטיים, מעין אותם שבפרשיות האחרונות של ספר איוב ב). יש לשער, כי נמצאו בישראל קובצים מיצירותיו אלה של שלמה; אך לדאבוננו לא הגיעו לידינו מהם כלום. כי „משלי שלמה" שבתנ״ך הם ממין אחר לגמרי: הם פשוט משלי־מוסר ופתגמים מחוכמים לצרכי החיים המעשים (קובצים של משלי מוסר כאלה היו אצל המצרים הקדמונים עוד כאלף וחמש מאות שנה לפני שלמה, וזוהי „חכמת־מצרים", שנזכרה שם במלכים ג). אך אפשר מאד, כי באמת חבר שלמה גם משלי מוסר וחכמה, כמו שנראה בפירוש מן הרשימה בראש פרשה כ״ה: „גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה", רשימה, שאין לנו כל יסוד לפקפק באמתתה. הפסוק הזה מלמדנו, כי „אנשי חזקיה", כלומר: חבורה של חכמים שמנה המלך לצורך זה, לקטו והוציאו מתוך קובצים אחרים משלים, שנחשבו בעיניהם למשלי שלמה, וחברו אותם יחד והעתיקום (העבירו אותם) לקובץ מיוחד. כמובן, אין זאת אומרת, שבאמת כל המשלים שבחמש הפרשיות (כ״ה — כ״ט) הם כלם של שלמה; הרי גם „אנשי חזקיה" היו עלולים לטעות בנוגע למוצאו של איזה משל; וגם מי יערוב לנו, שבחמש הפרשיות הללו נמסר לנו הטופס המקורי של „העתקת" אנשי חזקיה, בלי שום שנויים והוספות והשמטות מזמן מאוחר? כל היודע את „סודות המערכת" של התנ״ך, לא יתן ערובה כזו.

השירה הלירית — גם שירי־„קדש" גם שירי־„חול" — זכתה בישראל לטפוח מיוחד ולשכלול מצוין. על שירי־החול, ביחוד שירי־אהבה, כבר דברנו למעלה. אך הרבה יותר שלא בערך שמן חלק התנ״ך בליריקה דתית־רוחנית. מלבד ספר תהלים, שברובו הגדול הוא קבוצת שירי־„קדש", נמצאים גם בשאר ספרי התנ״ך כמה שירים ממקצוע זה, כגון שירת חנה ד), תפלת יונה ה), ועוד.

א) מ״א ה׳, יב—יג. — ב) ל״ט; מ׳; מ״א. — ג) מ״א ה׳, י. — ד) שמואל א׳ ב׳, א וחלאה. — ה) יונה ב׳, ב וחלאה

רוב השירים האלה נפלאים הם ביפי צורתם ובעומק הרגשתם וערכם קים לעד. ביחוד עושים רושם כביר שירי הדבקות והבטחון באלהים. כמו, למשל, במזמור ע״ג הפסוקים:

מִי לִי בַשָּׁמָיִם, וְעִמְּךָ לֹא חָפַצְתִּי בָאָרֶץ.
כָּלָה שְׁאֵרִי וּלְבָבִי — צוּר לְבָבִי וְחֶלְקִי אֱלֹהִים לְעוֹלָם.

או מזמור מ״ו, זו ההכרזה הנלהבה של הבטחון באלהים (אשר לפיהו יסד לותר את שירו המפורסם „איינע פעסטע בורג", שהיה להמנון דתי של הפרוטסטנטים):

אֱלֹהִים לָנוּ מַחֲסֶה וָעֹז.
עֶזְרָה בְצָרוֹת נִמְצָא מְאֹד.
עַל כֵּן לֹא נִירָא בְּהָמִיר אָרֶץ
וּבְמוֹט הָרִים בְּלֵב יַמִּים...

כמובן, יש גם מזמורים, שערכם השירי פחות מאד; כמו, למשל, מזמור קי״ט, שהוא בבחינת מים שאין להם סוף...

רוב מזמורי תהלים צעירים לימים, לפי הערך, ויש מהם שנתחברו, לפי דעת המבקרים, בימי החשמונאים (ביחוד אומרים כך, וכנראה בצדק, על מזמורי מ״ד, ע״ד, ע״ט, פ״ג). גם יש מזמורים, שכפי הנראה הם עבודים מאוחרים של שירים עתיקים. ואולם ברור הדבר, כי כמו בבבל ובמצרים, כך היו גם בישראל מזמורים דתיים, שנועדו לכתחלה לצרכי הפולחן ושהשתמשו בהם עוד במקדש ראשון. שירי־פולחן בישראל, ימיהם בודאי כימי הפולחן עצמו. כבר במעשה העגל מדובר על אדות „קול העם ברעו" ו„קול ענות", וזה בודאי זמרת־פולחן במקהלה לכבוד העגל. והנביא עמוס אומר אל ישראל בשם יהוה, בדברו על החגים והקרבנות: א)

הָסֵר מֵעָלַי הֲמוֹן שִׁירֶיךָ
וְזִמְרַת נְבָלֶיךָ לֹא אֶשְׁמָע!

שמזה נראה בפירוש, כי בשעת חגיגות והקרבת עולות וזבחים היו אומרים שירה בלוית כלי־זמר. אל שירים כאלה התכוונו בודאי השובים הבבלים בשאלתם המתקלסת: „שירו לנו משיר ציון", שהשבויים האמללים בתשובתם קראו לו „שיר יהוה" ב). יש משערים, כי הפסוקים הרוממים שבסוף מזמור כ״ד: שאו שערים ראשיכם וגו׳, הם שריד משיר ציון (או „שיר יהוה") שכזה. (בכלל

א) עמוס ה׳, כג; וע׳ בשני הפסוקים שלפניו. — ב) תהלים קל״ז, ב—ג.

היתה אמירת דברים בשעת מלוי מצוה ודבר שבפולחן נהונה עוד בבית ראשון: ראה, למשל, נוסח התפלות, שנאמרו בשעת הבאת בכורים ומעשר א); וגם נוסח ברכת כהנים הידועה ב), שכפי הנראה היו הכהנים במקדש ראשון מברכים בה את הקהל לאחרי הקרבת הקרבנות; מה שנמסרה לנו ברכה זו במקור מאוחר, בספר במדבר, אינה ראיה מוחלטת נגד קדמותה).

אך גם מלבד שירי־הפולחן אי אפשר כלל, שלא קמו בישראל, בימי הבית הראשון, משוררים פרטיים, ששפכו את לבם בליריקה דתית. פעולתם שלה נביאים הגדולים עם התעמקות ההגו[illegible]ית הועילו בודאי ליצירות של ליריקה דתית פרטית בחוגים ידועים.

ובכל זאת אין כמעט אף מזמור אחד בתהלים, שאפשר להוכיח בבירור גמור שנתחבר קודם לגלות בבל. וביחוד אי אפשר להוכיח את זכות־אבהותו של דוד אף על אחד מן המזמורים שנקרא שמו עליהם. (ואולם מזה אין להחליט, שדוד לא חבר כלל שירים ממין זה; קרוב יותר לשער, כי כמה וכמה משיריו אלה נבלעו בתוך מזמורי תהלים — דוקא בתוך אלה שלא נקרא שמו עליהם — וכעת קשה להכירם).

היצירה הפיוטית היותר סבוכה שבתנ"ך היא זו של ספר איוב. המשורר משתדל לפתור — בצורת שיחה — את הפרובלימה הדתית הקשה: שאלת צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. באמת אין המשורר פותר את הפרובלימה, אלא נאבק ונלחם עמה. בתור לבוש ליצירתו הוא משתמש בספור עתיק על־דבר איש חסיד, איוב (שהיה נודע בצדקתו בישראל, ויחזקאל מזכירו יחד עם נח ודניאל ג). הספור היה, כפי הנראה, לנגד עיני המשורר בכתב, והוא העתיק אותו בשלמותו בראשית הפואימה שלו (שתי הפרשיות הראשונות) ובסופה (מ"ב, ז — יז). את זמן חבורו של ספר איוב קשה להגביל אף בקירוב. ואולם כמעט כל מבקרי התנ"ך מסכימים, שהוא נתחבר לאחרי גלות בבל, אולי בראשית ימי בית שני. (נאומיו של אליהוא בפרשיות ל"ב — ל"ז, הם לכל הדעות, הוספה מאוחרת).

ובטרם נכלה לדבר על החלק הפיוטי שבתנ"ך צריך להעיר, כי אצל העברים הקדמונים, כפי הנראה, לא נתפתחה הדרמה. עקבות נסיונות דרמטיים אפשר שנמצאים ב„שיר השירים" (ביחוד בפרשה ה', שיש רואים בה שירת־חליפות בין שני הנאהבים. ובזכריה ד) יש למצוא סימנים מובהקים למין שירת־מקהלות במספד על מת. אפס, כי יש משערים, שהאסור שאסרה התורה „לא

א) דברים כ"ו, ה—י; יג—טו. — ב) במדבר ו', כד—כו. — ג) יחזקאל י"ד, יד, כ. — ד) זכריה י"ב, יב והלאה.

יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה", מכוון בפירוש כלפי משחקים דרמטיים. ואם השערה זו נכונה היא, אז ניגע לחנם לבקש רמזים ליצירות דרמטיות בתנ"ך, ובישראל בכלל.

ב) יצירות הפרוזה.

נבדוק נא עתה את החלק הפרוזי שבתנ"ך: הספורים, התורות הדתיות, החוקים והמשפטים.

גם כאן אנו רואים, כי יצירות שבעל־פה קדמו להתפתחות של פרוזה ספרותית בכתב, והספורים וגם החוקים והמשפטים עברו בראשונה מפה אל פה. בתקופה הראשונה, כשהיו בני ישראל רועי־צאן ונוסעים בעדרים, עסקו הרבה בספורי־מעשיות ובמסורות־קדומים (כמו שעושים הרועים הערביאים עד עתה בארץ־ישראל, ביחוד במדבר יהודה). חלק גדול של ספורי ספר בראשית, מוצאם בודאי מהעת הקדומה ההיא ומחוגי הרועים העברים, אלא שאז היה כל ספור וספור חי את חייו הבודדים, עד שחברה אותה יד סופר אמן ליצירה ספרותית מאוחדה. אליהם יש לחשוב ביחוד אותם הספורים, שמקום המעשה הוא מנגב לפלשתינה, בדרך העולה לחצי־האי סיני או למצרים; כמו ספור גרוש הגר א), המעביר לפנינו בתאור מלא חיים את חיי־המשפחה של אברהם עם הקנאה שבין שתי נשיו, וכן ספור דבר הריב שבין רועי יצחק ובין רועי גרר על אדות הבארות ב), זה מעשה בכל יום בחיי הנוסעים בעדרים.

לסוג זה צריך לחשוב גם את הספורים, המבארים על־פי דרכם איזו ממחזות הטבע הנפלאים. כמו, למשל, הספור על דבר אשת לוט ג), אשר בו בארו להם הקדמונים את המראה המשונה של נציבי־המלח ליד ים־המלח. ספור זה, שהיה בימי קדם, בשיחות הרועים, ענין בפני עצמו, נמסר לנו בתורה כמקרה צדדי של ספור מהפכת סדום, כי יד אמן ארגה אותו במסכת הספור הגדול.

אל חמרי־ספורים הללו, שאפשר לכנותם ישראליים ביחוד, התחברו עוד חמרים „אינטרנציונליים", כביכול; כמו, למשל, החומר המשותף והחביב לכל העמים, על דבר בקורו של אלהים בבית בשר־ודם, המקבל את אורחו בעין יפה, והגמול שמשלם לו אלהים בשכר זה. חומר זה אנו מוצאים בתוך ספורי אברהם ד), וגם הוא נמסר לנו לא בשלמותו ו„בקוממיותו" הראשונה אלא הובא גם כן בחוברת עם ספור סדום. או החומר האחר, המשותף והחביב, איך

א) בראשית ט"ז. — ב) שם כ"ו, יז והלאה. — ג) שם י"ט, יז, כו. — ד) שם י"ח, א—טו.

שאדם גדול ומהולל וכביר־כח באחריתו היה בראשית ילדותו צפוי אל אסונות, שנצל מהם באורח־פלא. ספור כזה אנו מוצאים בתורה על משה א) והוא דומה כמעט בכל למקרה אחד בילדותו של סרגון הראשון מלך אשור.

כל הספורים מעין אלה, ביחוד עד כמה שהם עוסקים בחיי ה„אבות", הביאו בני ישראל אתם מן המדבר, ממקומות המרעה, לארץ כנען, הם בודאי כבירים לימים אפילו משירת דבורה.

ספורי־מסורות כאלה, הנמסרים מפה אל פה, אי אפשר להם בלי עבודים והוספות והרחבות מתמידות. בכנען קלטו העברים חמרים חדשים וישכילו לארגם ולמזגם יפה בתוך המסורות על אדות אבותיהם הראשונים. מעשה־אורג כזה הוא קשור ספור מהפכת סדום ועמורה עם קורות אברהם ולוט ב) ומתוך שהמסורות היו הולכות ונטוות ו„לא עמדו מלדת", לכן יש שענין אחד יסופר על שנים מגדולי העבר; כמו, למשל, מעשה יצחק ורבקה בגרר ומעשה אברהם ושרה במצרים, שבעיקר הם מקרה אחד.

מלבד ספורי האבות היו עוברים מפה לפה גם „ספורי שבטים", כלומר: בכל שבט ושבט היו נמסרים ספורים מפעולות גבורותיו של אחד הגבורים הקדמונים החביבים של אותו השבט. אחדים מן הספורים הללו נמסרו לנו בתנ"ך; כמו, למשל, מעשה גבורתו של אהוד ג) ובפרט ספורי האהבים וההלצות והגבורות של שמשון, שהיו שעשועיהם של בני שבט דן (הדנים הצטיינו בכלל במעשי גבורה והלצה וערמה כאחד, כמו שנראה מפרשה י"ח בספר שופטים). וכמו כן נולדו בזמן קדום ספורים על מקורו ומוצאו של איזה דבור, פתגם או שיר מפורסם. מתוך נקודה זו עלינו להביט, למשל, על ספור שכרותו של נח, שנקבע אחרי־כן בתורה כבאורם של הפתגמים העתיקים על שם, חם ויפת ד).

בכלל גברה בישראל בדורות שלפני מתן הספרות (וגם אחרי כן) התשוקה לספר ספורים ואגדות, וגם למשול משלים; איך שהלכו העצים למשוח להם מלך ה), ואיך שחפץ החוח להתחתן בארז הלבנון ו) וכיוצא בזה. ואחרי־כן היו מיחסים את הספורים והמשלים הללו לגבורי־האומה ולחביבי־האומה בכלל. וגדול היה כשרונם של העברים לפאר ולרומם את גבוריהם וחביביהם בספורי אגדות עוד גם בימי המלכים. כל מה שנמסר לנו בספר שמואל א' על אהבת דוד ומיכל או על אהבת דוד ויהונתן, או האפיזודות השונות שהן תולדות השנאה שבין שאול ודוד,—כל

א) שמות ב', א—י. — ב) בראשית י"ח, י"ט. — ג) שופטים ג', יב והלאה.—ד) בראשית ט', כ והלאה. — ה) שופטים ט', ו והלאה. — ו) מלכים ב' י"ד, ט.

אלה הם פרי התשוקה והכשרון הנ"ל בצורה ספרותית, ובודאי הם רק שרידים מועטים מכל מה שמסופר בישראל לפנים. אין כל ספק, כי באחדים מן הספורים הללו יש גרעין הסטורי, למרות הלבוש של „ספורי משפחה", שבו הם עוברים על פנינו בתנ"ך; וגם, מחוסר ידיעות אחרות, הרי אנו מוכרחים להשתמש בהם כמו במקורות הסטוריים; אבל תאור הסטורי מאוחד ומקיף אי אפשר לתת על פי הספורים הללו הקרועים והמקוטעים והמחוסרים חבור פנימי.

מתי התחילו לכתוב בישראל? זוהי שאלה חשובה, שקשה לענות עליה תשובה ברורה. על־פי רוב מחליטים, כי תקופת הכתיבה מתחילה עם הנהגת שלטון מלך בישראל. אבל לא קשה יהיה להוכיח ממקומות אחדים בתנ"ך, שעוד קודם־לכן היו משתמשים לפעמים בכתיבה (ראה, למשל, שופטים ח׳, יד: ויכתוב אליו את שרי סכות וגו׳). גם אפשר מאד, שעוד בזמן קדום היו זקני העדה בערים כותבים את רשימת האזרחים או מגלות־יוחסין (החביבות כל־כך על התנ"ך). גם קרובה מאד ההשערה, שבמקדשים השונים, שהיו לישראל לפני המלכים, היו הכהנים כותבים אגדות ורשימות הנוגעות לאותם המקומות הקדושים ולצרכי הפולחן בכלל. יש לדעת, כי עם כבוש הארץ עברו לידי העברים הרבה בתי הבעל, שצריך היה לקדשם לעבודת יהוה, וקידוש זה נעשה באופן פשוט: הכהנים הפיצו בעם ספור, כי אחד מהאבות התגורר במקום הקדוש הזה ובנה שם מזבח או נטע שם עץ „וקרא בשם יהוה", וכדומה; כמו, למשל, אברהם בבאר שבע א) ויעקב בבית אל ב). אגדות־פולחן כאלה תופסות מקום גדול בספורי האבות, וממילא הן גם יסוד חשוב בספרות הפרוזית של העברים הקדמונים. ואם כן, קרוב לשער, שהכהנים היו לא רק יוצרים את ספורי האגדות הנ"ל, אלא גם רושמים אותם בכתב. ומי יודע, אולי היתה יד כהן גם בחבור ספורים אחרים (שאין להם יחס ל„מקומות קדושים") שנאספו אל ספר בראשית. יש שם בספורי האבות מאורעות המתוארים בסגנון מיוחד ובהארה מיוחדת על מצבים מדיניים, שלא כדרך יתר הספורים. הנה מעשה דינה בת יעקב; כמה שונה הוא ברוחו ובסגנונו ובצביונו, למשל, מספור גירוש הגר! כלום אי אפשר שאיזה כהן מעיר שכם יצר את הספור הזה?—

אך, כאמור, מקובל הוא אצל המבקרים, כי עם התחלת המלוכה בישראל, וביחוד עם מלכות דוד, התחילה גם תקופת הכתיבה והספרות. בין פקידיו של דוד נמצא גם „מזכיר" ו„סופר". כפי הנראה, היו הם הכותבים את דברי ימי

א) בראשית כ"א, לג. — ב) שם כ"ח, יא והלאה; ל"ה, א.

הממלכה וגם את הפקודות וכל כתבי המלכות. אנחנו יודעים כי למלכי כנען (לפני מלוך מלך בישראל) היו בתי־ארכיון וסופרים הכותבים את ספרי־הזכרונות של היכל המלך. אל נכון חקו גם מלכי ישראל את המנהג הזה. פקידיהם בירושלים, ואחרי־כן גם בשומרון, היו עורכים רשימות אופיציאליות ומניחים אותן למשמרת בבתי־הארכיון. בעזרת הספרות האופיציאלית הזאת נתחברו בודאי הרבה חלקים חשובים של ספרי שמואל ומלכים. בפרט ראויות לשימת־לב מיוחדת הפרשיות ט' — כ' בשמואל ב' ושתי הפרשיות הראשונות במלכים א': כאן אנו מוצאים הסטוריה ממש, מיוסדת על כתבי ארכיון אופיציאליים, שנתחברה לא יאוחר מראשית ממלכת שלמה, ועל כן גדול ערכה עד מאד. אליהן יש לצרף את הספרים ההסטוריים מעין „דברי שלמה" א), אשר אף כי לא הגיע לידינו, בכל זאת נוכל לצייר לנו מושג ממנו על פי הפרשיות ג' — י"א במלכים א'; וכן גם ספורי מלחמות אחאב עם ארם ב) והתאור המצוין שראוי להחשב לדוגמא־מופת של כתיבת הסטוריה של המלכת יהוא והעמדת בית עמרי ג). בכל אלה אנו רואים את החזיון הנפלא, כי כמעט תיכף כאשר נכנס ישראל לתוך ההסטוריה כבר עמד על מדרגת קולטורה רמה מאד; כי על כן יש להצטער הרבה על שלא נשארו לנו מן הספרות ההסטורית שלו רק שרידים וקטעים. יש כמה ראיות וסברות, שהרבה ספרי הסטוריה של העברים הקדמונים נדונו לגניזה זמן רב אחרי גלות בבל. (די להשוות את הרשימה הקטועה והלקויה של שמות הגבורים אשר לדוד בשמואל ב', פרשה כ"ג, עם אותה הרשימה עצמה שהובאה ביתר שלמות וביתר דיוק בדברי הימים א', פרשה י"א, כדי להוכיח שבעל דה"י המאוחר השתמש במקור הסטורי אחר מזה שהיה לנגד עיניו של בעל שמואל ב').

ההסטוריוגרפיה העברית, כפי שהיא מתגלה לנו בדוגמאות שהזכרנו זה עתה, היא, לכל הדעות, „משכמה ומעלה" גבוהה מרשימותיהם וספרי־זכרונותיהם של הבבלים והאשורים, והיא ראויה לעמוד בשורה אחת — אפילו לדעת המבקרים היותר קשים לישראל — עם מבחר יצירותיהם של היונים במקצוע זה ד). ואולם השלמות והשכלול היחוסי שבכתיבת־הסטוריה זו מכריחים אותנו להסכים להשערה שהזכרנו למעלה, כי זמן רב לפני מלוך מלך בישראל כבר היו אחדים מאישי האומה (וביחוד, כפי הנראה, בין הכהנים) עוסקים הרבה בכתיבה ובעבודה

א) מלכים א' י"א, מא. ב) שם כ', כ"ב. — ג) מלכים ב' ט'; י'. — ד) עיין ספרו של Ed. Meyer „די איזראעליטען אונד איהרע נאכבארשטאממע", 383.

ספרותית, ומתוך כך קנו להם מומחיות ושלמות באמנות זו, ועם יסוד המלוכה לא התחילה הספרות בישראל אלא התפתחה ביתר־עז.

כמובן יש בהסטוריוגרפיה העברית היותר משובחה גם חסרונות ומגרעות. קודם כל מורגש מאד חסרונו של סדר זמנים. אין כל „תאריך" בישראל. וכן גם ההתענינות היתרה באישים הפרטיים, במעשיו ובגורלו של היחיד, והעדר כל הבנה בסבות הפועלות „מאחורי הקלעים" של העובדות. די להזכיר ביחס זה את תאור מציאת „ספר התורה" בימי יאשיהו א). לפתע פתאום נמצא ספר רב־ערך כזה, וכותב ההסטוריה אינו מתענין כלל לדעת ואינו מודיע כלל, מאין בא הספר, מי חבר אותו, וכל יתר הידיעות הנחוצות כל כך. ומצד אחר אנו רואים, כי מתוך ההתענינות היתרה במעשיו הפרטיים של היחיד, מזניחה הסטוריה זו את העיקר מפני הטפל. הנה, למשל, מלחמותיו של דוד עם הפלשתים היו צריכות בודאי לתפוס את המקום היותר גדול בדברי ימי מלכותו. ומה מסרה לנו „ההסטוריה" על אדותיהן? רק אניקדוטות קצרות אחדות ב).

התענינות יתרה זו בחיי הפרט, היא שיצרה בישראל מקצוע ספרותי מיוחד, ספורי אגדות על־אדות הנביאים. מקצוע ספרותי זה היה, כפי הנראה, גדול ורחב מאד, ובתנ"ך לא נשארו ממנו אלא שרידים, גדולים פחות או יותר. האגדות היותר קדומות הן אותן של אליהו ואלישע ג) ונתחברו בדור אחד לאחרי מותם, על ידי „בני הנביאים", בחוג מעריציהם של שני הנביאים הללו. ברוך בן נריה, תלמידו של ירמיה, חבר ביוגרפיה מפורטת של מורהו הנביא; הספר כלו לא הגיע לידינו, אך פרקים וחלקים ממנו הוכנסו ועובדו בתוך קובץ נבואותיו של ירמיה. כפי הנראה, חבר גם ישעיה רשימות אבטוביוגרפיות על אדות נסיונותיו ופעולותיו בתור נביא. לכל הפחות, נראה כודאי, שהפרשיות ו' — ח' בספר נבואותיו, שבהן הוא מדבר בגוף ראשון, נכתבו ונתפרסמו על ידו בעצמו.

ספרות אבטוביוגרפית אנו מוצאים בספרי־זכרונותיהם של עזרא ונחמיה, שאך שרידיהם נמסרו לנו בשני הספרים, שנקרא שמם עליהם. שני הספרים האלה נתחברו יחד עם „דברי הימים" כשלש מאות וחמשים שנה לפני החרבן השני. ב„דברי הימים" אנו רואים מין הסטוריה דתית, למן אדם הראשון ועד עזרא ונחמיה, כתובה על־ידי כהנים ולויים, והציר שעליו סובבת הסטוריה זו הוא המקדש ו„העבודה".

א) מלכים ב' כ"ב. כמעט לכל הדעות היה „ספר התורה" הזה הטופס הראשון של ספר דברים „משנה תורה". — ב) שמואל ב', ה', יז—כג. — ג) מלכים א' י"ז; י"ח; י"ט; כ"א; מ"ב, א'—ח'; י"ג; יד"—כ"א.

ובטרם נכלה את סקירתנו על הספרות ההסטורית, נזכיר עוד ביחס עם מקצוע זה שני ספרים קטנים, הרחוקים אמנם זה מזה ברוחם ובצביונם מן הקצה אל הקצה: מגלת רות, זו האידיליה הנעימה, המעריכה את האדם לא לפי מוצאו ומולדתו אלא לפי ערכו האנושי, ושנתחברה, לפי ההשערה, בתחלת ימי בית שני, ומגלת אסתר, שאינה לא אידיליה ולא נעימה, ושנתחברה בודאי בזמן מאוחר מאד, אולי כשלש מאות שנה אחרי רות. בשני הספרים השונים האלה יש בכל־זאת צד שוה: שניהם הן מין „רומנים הסטוריים".

נשימה נא עתה עין על הספרות המשפטית, על החוקים והתורות הדתיות.

אצל העברים הקדמונים היו בתי־דינים שונים; כלומר: למוסדות שונים היתה הזכות לחרוץ משפט, להוציא פסק־דין. זכות זו היתה לכהנים — „אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים"א) — וגם למנהיגים הארציים: „הזקנים", ואחרי יסוד המלוכה גם למלך ולפקידיו. קשה לדעת בבירור, איך נתחלקו הזכויות בין שלשת המוסדות הללו. יש לשער, כי הכהנים שפטו בדברים שבין אדם למקום, והמוסדות הארציים — בדברים שבין אדם לחברו, — אף שהחוקים בכלל נוסדו על הדת, „והמשפט לאלהים הוא".

החוקים הדתיים הנוגעים ביחוד לפולחן, מקורם במנהגים הקדומים של הכהנים. גם כאן קדמה תורה שבעל־פה לתורה שבכתב. הרי אי אפשר לשום הקרבת קרבן ולשום „עבודת אלהים" בלי טכססים. הם היו בתחלה פשוטים מאד, עד שגם איש חולוני, „זר", יכול לעשותם. אבל לאחרי שנוסדו מקדשים קבועים במקומות קדושים עם כהונה העוברת בירושה, כמו בשילו, הורגש בודאי הצורך לסדר את כל עניני הפולחן בחוקים קבועים ומרובי־הפרטים, ולא עבר זמן מרובה עד שראו להם לחובה לרשום אותו בכתב. מתוך הרשימות הללו נתהוה אחר־כן מקצוע ספרותי מיוחד (של הכהנים): התורה, בתנ"ך היא נזכרת בשם „תורת משה", ואין כל ספק כי מיסד הדת והפולחן של יהוה השפיע הרבה על יצירת חקים ותורות דתיות כאלה; אך אין אף חוק אחד בתורה, שנוכל להוכיח בבירור, כי משה הוא אביו מחוללו. גם על „עשרת הדברות" קשה להחליט, אם נכתבו על ידי משה או בדור מאוחר, שכבר הושפע מרוחם של הנביאים; אבל יש לשער, שהם כבירים לימים מאד, אם גם לא יצאו דוקא מתחת ידו של משה. ואמנם בתורתם של הכהנים יש יסודות עתיקים מאד — למשל בחוקי קרבן הפסח, שמות י"ב — אבל גם עליהם אין לנו ראיות ברורות שהם דוקא ממשה.

א) שמואל א׳ ב׳, כה.

החלק היותר קדום בתורתם של הכהנים הם הפסוקים י״ד—כ״ו בפרשה ל״ד בספר שמות, שהמבקרים קוראים להם „עשרת הדברים של הפולחן" ושנמסרו לנו בתורה לא בעצם מקוריותם אלא בצורה מעובדת, ואי אפשר לדעת, מתי ואיפה נתחברו ונסדרו; לעומת זה נוכל ללכת בצעדים נכונים בעקבות התפתחותם המאוחרת של חוקי הפולחן, יען כי הם פרי ההסטוריה הישראלית מבית ומחוץ.

כי הנה כשבע מאות שנה לפני החרבן השני התחילה להתמוטט מלכות אשור ושלטונה וגם השפעתה הרוחנית על מערב אסיה, ובכלל זה גם על ארץ יהודה, הלכה ורפתה. בני יהודה החלו „לשוב אל יהוה" והתחילו לגרש את מנהגי הנכר מן הפולחן ומן החיים. כל התקונים הללו נעשו בימי יאשיהו, בעזרת תורת־כהנים חדשה, זוהי שקוראים לה „משנה־תורה הקדמוני", והן שבע עשרה הפרשיות שבספר דברים מפרשה י״ב עד כ״ח בכלל. הרעיון העקרי של תורת כהנים זו היא: התרכזות הפולחן בירושלים וטהרתו מכל תערובה נכרית. ואחרי החרבן הראשון ראו הכהנים לחובה ליצור יסודות חדשים לקיום האומה; והם התחילו להרחיב את הדעת ולהגדיל תורה ולהאדירה על פי דרכם. עוד לפני החרבן כבר התאונן ירמיהו על „חכמת התורה" של הכהנים ועל ההפסד הגדול, שהם מביאים בעטם העסקניא). ועד היכן הגיעו כבר תיכף לאחרי שיבת־ציון בדקדוקי דיניהם בהלכות טומאה וטהרה, שהקיפו בהם את כל החיים כמו בחומת ברזל, זאת אנחנו רואים מ„השאלות ותשובות" המענינות שנמסרו לנו בספרו של חגי הנביאב).

שתים מיצירות ספרותיות כאלה מזמן גלות בבל הגיעו לידינו בצורת תורות־כהנים: האחת היא זו שנקראה אצל המבקרים „חוקות הקדושה" (ויקרא י״ז—כ״ו), והשנית היא זו שקוראים לה „תורת העתיד של יחזקאל" (יחזקאל מ׳—מ״ח). יצירת הכהנים במקצוע זה הגיעה לשלמותה ונגמרה בספר ויקרא, שנקרא „תורת כהנים" סתם, ואשר בהשתדלות עזרא הסופר היה לספר החוקים היסודיים של האומה השבה לתחיה.

גם בחוקים הארציים, בדברים שבין אדם לחברו, קדמו ה„מנהגים", התורה שבעל־פה, למשפטים הקבועים הכתובים בספר. וביחוד בימים אשר עוד לא היה מלך בישראל: אז היו הזקנים ראשי המטות, ראשי בתי האבות, הנושאים החיים של המשפט, ונקמת הדם („גאולת הדם") היתה אחד מיסודי המשפט היותר חשובים. הנהגת שלטון מלך בישראל הועילה בודאי הרבה לקביעת המשפטים בכתב. הרשימה היותר עתיקה של דיני ממונות ונפשות היא זו שב„ספר הברית" (שמות כ״א—כ״ג),

א) ירמיה ה׳, ה. — ב) חגי ב׳, יא והלאה.

שדומה בכמה בחינות לחוקי אמרפל („חמוראבי"), שקדמו לה הרבה. וצריך להודות, כי החוקים הבבליים מפותחים הרבה יותר מאותם שבפרשת משפטים. ואמנם לא חסרה בישראל השתדלות להוסיף לעבד ולפתח ולהרחיב את החוקים והמשפטים. אדרבה. כפי הנראה נמצאו כבר בדורות הקדמים ידים עסקניות יותר מדי במקצוע ספרותי זה, עד שכל אותו הענין נעשה שנוא לעם; וכבר התאונן ישעיה:

הוֹי הַחֹקְקִים חִקְקֵי־אָוֶן
וּמְכַתְּבִים עָמָל כִּתֵּבוּ א).

וכנראה שם מישעיה צמצמו ה„מכתבים" את כתבנותם המשפטית רק בדיני ממונות, ביחוד בהלכות לוה ומלוה.

מלבד „ספר הברית", עוסק בכל מקצועות המשפטים החולוניים גם „משנה־תורה הקדמוני"; בו ידובר על משפטי המלחמה, חוקי המשפחה והנשואים, משפט הירושה, ועוד ועוד. רוב החוקים האלה אינם ברורים ואינם מדויקים. ברובם אין אנו יודעים איך יעשה בירור המשפט ומי יפסוק את הדין. יש גם מגרעות גדולות; למשל: לא נקבע שום ענש על שופט הלוקח שחד או המעוות את הדין בכלל. זכיותיה של האשה מקופחות מאד, ולמשל אין לה זכות לתבוע את בעלה לדין אם עשה מעשה זמה (זכות שיש לה בחוקי הבבלים); ועוד כמה לקויים.

לאחרונה נסקור נא את הספרות התיאולוגית והמיתולוגית שבתנ"ך.

התעסקות בעיונים תיאולוגיים אנו מוצאים בישראל בזמן קדום מאד. במקצוע זה לא היו העברים הקדמונים יוצרים מקוריים אלא מעַבדים. הם לקחו חומר נכרי ועבדו אותו לפי רוחם, בהכניסם לתוכו את רעיונותיהם והשקפת־עולמם הם; אך באמנות־העבוד הראו ממש נפלאות ואין דומה להם בזה. בימי דוד ושלמה — כך דעתה של הבקרת — נודעו בישראל ביחוד באמצעותם של הכנענים, אגדותיהם של הבבלים על בריאת העולם, על המבול ועוד ועוד. עבודם של החמרים הללו אנו מוצאים בפרשיות הללו של ספר בראשית (עד פרשה י"א, פסוק ט' בכלל), שנתחברו כתשע מאות שנה לפני החרבן השני. אין אנו יודעים, מי היו אותם התיאולוגים שככה הפליאו לעבד את החמרים האליליים הללו (למשל ספור המבול) ברוח אמונת היחוד ולפי העיקרים המוסריים שלה, בקדושה ובטהרה ובאמנות גם יחד; אבל זה ברור, כי ספרותם הם קדמה להופעותיהם הראשונות של הנביאים לכל הפחות מאה שנה. ואמנם הנביאים תפסו אחרי־כן מקום של התיאולוגים. כי הנביאים היו לא רק נואמים, מטיפים לעם; הם עסקו גם בחקרי אלוה, בעיונים תיאולוגיים. את הצפיה

א) ישעיה י' א.

העממית העתיקה ל„יום יהוה" אשר עמו יחל עולם שכולו טוב לישראל, הפכו הנביאים ליום נורא, ליום דין קשה. ולאט־לאט — לטרמין תיאולוגי קבוע, למין עיקר דתי; המתחיל בזה היה עמוס („הוי המתאוים את יום יהוה . . ."), ואחריו מלא ישעיה בחזונו הנעלה „כי יום ליהוה צבאות על כל גאה ורם . . ." (בסוף פרשה ב'), ועוד כמה נביאים אחריהם.

וכאשר עבר זמנם של הנביאים, יצאו שוב התיאולוגים לפעלם, אבל אלה לא דמו אל הראשונים בגבהם: הם עסקו בחזיונות ובהזיות ובמראות העתיד, ביחוד העסיק אותם קץ העולם ויום הדין הגדול והרעיון המשיחי. היצירה היותר חשובה במקצוע זה של „אפוקליפסות" הוא הספר הנקרא על שם דניאל, שנתחבר בימי הגזרות הקשות של אנטיוכוס אֶפּיפנס א). אבל גם ארבע הפרשיות, כ"ד—כ"ז, בספר ישעיה, (שבהן נמצא הפסוק המצוין „בלע המות לנצח ומחה יהוה דמעה מעל כל פנים" ב), והרמז הגלוי לתחית המתים: „יחיו מתיך . . . הקיצו ורננו שוכני עפר, כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל" ג), גם הן ממין האפוקליפסות. גם תיאור הפורענות של הארבה בספר יואל יש לו אופי אפוקליפסי, שהרי המחבר רואה בפורענות זו סימן „לבוא יום יהוה הגדול והנורא" ולהתחלת תקופת המשיח. שני החבורים האפוקליפסיים הללו (זה שבישעיה וזה שביואל) אפשר שמוצאם מהמאה השנית לאחרי החרבן הראשון.

ותיאולוגים אחרים באותו הזמן עסקו בחבור מדרשים: כלומר ספרים, שלוקחים קורטוב היסטורי ועושים ממנו מטעמים מוסריים דתיים לאומיים. לסוג „המדרשים" תחשב, למשל, פרשה י"ד בספר בראשית, שתכליתה להפוך את אברהם איש־השלום הנוסע בעדרים, לגבור־מלחמה נדיב־לב ולשתף אותו ב„עשית הסטוריה" שבימיו (כי במלחמת ארבעת המלכים עם החמשה יש בודאי יסודות הסטוריים). גם פרשה כ' בדברי הימים ב' אינה בודאי אלא עבוד מדרשי של ספור ואגדה במלכים ב' פרשה ג'. לפי המסופר במלכים נצחו אמנם בני ישראל בתחלה את מואב, אך סוף סוף הוכרחו „לנסוע מעליו ולשוב לארץ"; תחת אשר לפי התאור המדרשי בדברי הימים נלחם ונצח במלחמה זו רק יהוה לבדו, על פי בקשתו ותפלתו של יהושפט מלך יהודה, וכל השתתפותו של המלך ועמו במלחמה זו הצטמצמה רק בעבודה הקשה של בזת השלל שלשה ימים רצופים ובעבודה

א) ספר דניאל הוא עדיין חידה פליאה, שנלאו החוקרים המבקרים לפתרה כל צרכה: ראשית, שגיות הלשון שבו; שנית, החלוקה הנפלאה של תכנו: חציו (ו' פרשיות) הם מין „ספורי קדושים", אגדות מחיי דניאל, וחציו (ו' פרשיות האחרונות) — מראות וחזיונות של דניאל. — ב) ישעיה כ"ה ח. — ג) שם כ"ו, יט.

הנוחה יותר של אמירת תהלות ותשבחות ליהוה בנבלים ובכנורות ובחצוצרות (ואמנם ב„אמירה" לא קמצו גם קודם־לכן: כי כל „ההכנות" למלחמה משונה זו הצטמצמו רק בתפלות ובבקשות מאת יהוה, שבהן השתתף אמנם „כל יהודה" „גם טפם נשיהם ובניהם", — גם בספר שמואל א' יש חלקי מדרשים, למשל: ט"ז, א', י"ג; י"ט, י"ט—כ"ד; כ"א, י"א—ט"ז) א).

לסוג הספרות התיאולוגית אפשר להכנים — אם גם בדוחק — גם את ספר קהלת, העוסק בשאלות עולמיות עמוקות וקשות ושבאמת הוא מיוחד במינו בין ספרי התנ"ך. איננו יודעים, מי היה מחברו (או מחבריו), אבל לפי הרוח היוני המדבר מתוך הרבה ממחקריו נראה ברור, כי נתחבר לכל המוקדם כשלש מאות שנה לפני החורבן השני.

II. מהותם והתהוותם של ספרי התנ"ך.

א) ה„חומש" וספר יהושע.

עד עתה נסינו לסקור בהשקפה כללית את מקצועות הספרות השונים שבתנ"ך, ולצורך זה הוכרחנו להביא, בתור דוגמאות, קטעים מפורדים מן הספרים השונים. עכשיו הננו לשים עינינו על ה„ספרים" הבודדים כשהם לעצמם, על השתלשלותם והתהוותם, לפי מסקנותיה, או השערותיה המקובלות, של הבקורת. ואמנם „ספרים" במובן שלנו (ספר המיוחד למחבר אחד ולזמן אחד) אינם בתנ"ך אלא מעטים מאד: יחזקאל, יונה, איוב, רות, אסתר. כל יתר הספרים, כל אחד מהם הוא קבוצה של יצירות שונות, שקשה מאד מאד לעמוד על אופן התהוותן והתפתחותן.

תיכף הספר הראשון והיותר נכבד שבתנ"ך, ה„חומש", הוא פרובלימה קשה וסבוכה, שגם לאחרי כל עמלם וטרחם ובזבוז אנרגיה שכלית כבירה של החוקרים המבקרים במשך דורות אחדים, לא עלתה בידם למצוא פתרון מספיק אלא לחלקים אחדים מן השאלה, וגם בפתרון זה ההשערה מרובה על הודאות המדעית. חמשה חומשי התורה, שלדעת הבקרת יש לצרף אליהם גם ספר יהושע, יש בהם חומר מרובה־הגוונים עד מאד, וזמן חבורם נמשך לא פחות מחמש

א) אגב נעיר כי בדברי הימים ב י"ג, כב נזכר „מדרש הנביא עדו", שבו היו כתובים דברי אביה מלך יהודה, ושם כ"ד, כז נזכר „מדרש ספר המלכים" (שעל־פי הפסוק המשובש שם אי־אפשר כלל לעמוד על טיבו). לדאבוננו „נגנזו" שני „המדרשים" האלה בזמן קדום לפי הערך.

מאות שנה; ובכל זאת אין כל ספק, כי תכלית אחת להם ורעיון אחד אֶחָד את ששתהספרים הללו, והוא: כי אלהים בחר לו את ישראל לעם סגולה לעבדו בארץ אשר נתן להם.

הנמוקים, שהביאו את הבקרת לידי ההחלטה (המקובלת עתה אצל כל המשכילים), כי התורה לא נכתבה בידי משה, אינם חדשים כלל (על אחדים מהם כבר רמז הראב״ע ב„סודותיו״). מן הטעמים הפרטיים חשובים ביחוד אלה: מכיון שמשה לא נכנס לארץ ולא עבר מעולם את הירדן, איך יכל לסמן את ארצות סיחון ועוג ומואב וכו׳ בכנוי „עבר הירדן״, כמו שעושה בעל ספר דברים (א, א; ג, ח)? הרי שהדברים האלה נכתבו על ידי מי שישב במערבה של כנען. וכן: בכמה מקומות נאמר בספר בראשית: „והכנעני אז בארץ״, „והכנעני והפריזי אז יושב בארץ״, ועוד דבורים כאלה, המוכיחים בפירוש, שכותב הדברים מביט על דורו של משה ועל הדורות שקדמו לו כעל רחוק מופלג מאד. ובכן, גם לפי המקום גם לפי הזמן אי אפשר שכותב הדברים הוא משה. אך מלבד הדקדוקים הפרטיים הללו ודומיהם, יש גם סברות כלליות חשובות נגד זכות־אבהותו של משה על ה„חומש״. הרי קשה להעלות על הדעת ש„ספר הברית״ (פרשת משפטים), שחוקותיו וכל סגנונו ורוחו מכוונים כלפי אומה שהתנחלה על אדמתה משכבר הימים ועוסקת בעבודת שדה וכרם, נתחבר על ידי משה, אשר בני ישראל שבימיו היו רק חבורה של שבטים רועי־צאן נוסעים בעדרים. עוד איך אפשר להתאים עם תנאי חייהם של שבטים רועי־צאן כאלה את חוקי הפולחן המפורטים, שלא יצוירו אלא בתרבות מפותחה ובחיי־מותרות ידועים?

ובכן, לא יצא ה„חומש״ מתחת ידו של משה, אך בכלל אי־אפשר לו להיות יצירתו של מחבר אחד. „התורה ניתנה מגלות מגלות״, היא מעובדת ומאוספת ומחוברת מחבורים שונים, מרשימות מקורים שונים. על זה מעידות גם ההכפלות המרובות גם הסתירות המרובות שבה. למשל: דבר גרוש הָגָר מסופר בבראשית בשתי נוסחאות (בפרשה ט״ז ובפרשה כ״א). ובספור המבול נארגו ונתמזגו גם כן שתי נוסחאות (פרשיות, ו — ח). קין דואג ומפחד פן „כל מוצאו יהרגהו״, אף־על־פי שלפי המסופר קודם־לכן לא היה אז בעולם אלא הוא ואביו ואמו. כתוב אחד אומר א): „בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך״, כלומר: מותר להקריב קרבנות בכל מקום; וכתוב

א) שמות כ׳ כד.

אחר אומר ב): „כי אם אל המקום אשר יבחר יהוה אלהים מכל שבטיכם... והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם..." הרי שיש רק מקום קדוש אחד.

כל הנמוקים האלה, ביחד עם שנוי הלשון והסגנון במקומות רבים בתורה, הביאו את החוקרים לידי החלטה, כי ה„חומש" (גם ספר „יהושע") הורכב מיסודות שונים, ממקורות שונים. הראשון, אשר הביע את הרעיון הזה בבירור ובהחלט, היה הרופא הצרפתי י' ן אסטרוק, בספרו, שנדפס בשנת 1753 בשם Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genése („השערות על ספרי הזכרונות המקוריים, שכפי הנראה השתמש בהם משה בחבור ספר בראשית") החליט, כי יש בתורה שתי נוסחאות, על־פי שני מיני רשימות עתיקות, שהאחת מהן מכנד תמיד את הקב"ה בשם יהוה, והשנית — בשם אלהים. השערה, או החלטה זו, מקובלת עתה אצל כל החוקרים המבקרים, אף שאי אפשר להבדיל תמיד בדיוק ובבירור בין הנוסחה של ה„יהואי" ובין זו של ה„אלהי"; כי סוף סוף אין הם רחוקים ברוחם וגם בסגנון לשונם כל־כך זה מזה, ובהרבה מקומות הורכבו יחד (ע"י המסדר) במזג יפה, עד כי קשה לעמוד על הפרדתם; וגם לא תמיד אפשר להבטיח בבירור, שהשמות יהוה ואלהים לא נתחלפו אחר־כן על־ידי המסדרים, במקרה או בכונה. מלבד זה בדקו ומצאו המבקרים החדשים, כי יש גם להבדיל בין „אלהי" עתיק ו„אלהי" צעיר ממנו: נוסחתו של זה הצעיר נקראת בפי המבקרים גם „תורת כהנים". אל שלשת המקורים הללו יש לצרף עוד את „משנה תורה הראשון" (שעליו דברנו למעלה), באופן שיש לנו ארבעה מקורים יסודיים, שמהם הושתת ה„חומש" (גם ספר יהושע).

הנוסחה הראשונה והעתיקה מכלם היא זו של ה„יהואי", שגם הוא אמנם כתב על־פי מסורות שבעל־פה וגם על־פי רשימות יתר עתיקות שהיו לנגד עיניו, אך הוא שפך את רוחו עליהם ונתן להם צביון מיוחד הרצוי לו. למשל, בספורים מיסודו שלו על אדם וחוה, קין, למך א), „רעת האדם" ב), אנו רואים ברור את כונתו להבליט את תגבורת החטא ואת הענש, שהביא אלהים עליהם על־ידי המבול. אמונת־היחוד של ה„יהואי" היא תמימה, פרימיטיבית קצת, ונוטה מאד להגשמה: יהוה ברא את השמים ואת הארץ, הוא „שם פה לאדם, ישום אלם או חרש או פקח או עור" ג), הוא מגין על בחיריו ומלוה אותם ויורד עמהם למצרים או לארם־נהרים; הוא עונש את החוטאים ובאותה שעה הוא מרחם על חסידיו, כמו שנראה בנח. אבל יחד עם זה „מתהלך יהוה בגן לרוח היום" ד),

---

א) דברים י"ב—ב) בראשית ד', כג.—שם ו', ה—ג) שמות ד', יא.—ד) בראשית ג', ח.

והוא אוכל לחם אצל אברהם א). בכלל נראה, שה„יהואי" הוא נגיום דתי כאחד מגדולי הנביאים הספרותיים. וכמוהם הוא גם בן־שעתו ומשלם מס להשקפות של בני דורו. אך הוא קודם בזמן לכל הנביאים הספרותיים; משערים, שזמנו הוא כתשע מאות שנה לפני החרבן השני ומקומו — ביהודה. אבל יש ברשימותיו הוספות ועבודים מזמן מאוחר וחתימת „ספר זכרונותיו" היתה, כפי הנראה, כמאה שנה אחרי־כן.

ה„אלהי" צעיר לימים מן ה„יהואי" ורשימותיו תופסות בתורה מקום יותר קטן (כי על פי רוב השתמש בהן המסדר רק בתור מלואים לדברי ה„יהואי"), אך בכלן נכרת דתיות צרופה ומוסריות מזוקקת. הוא איננו עוד תמים ופרימיטיבי, הוא יודע ומכיר התקדמות מודרגת בגלוי אלהות ובהתפתחות אמונת־היחוד. האבות עבדו עוד אלהים אחרים ב), אחרי־כן החלו לקרא בשם אלהים, ורק בימי משה התגלה בשם יהוה ג) (שהאלהי מבאר על פי דרכו ד). הרעיון של ההשגחה האלהית ברור וגלוי בתאור ספור יוסף בנוסח של האלהי: „למחיה שלחני אלהים לפניכם", „אתם חשבתם עלי רעה, אלהים חשבה לטובה" ה). גם גלוי האלהות לבני־האדם מקבל אצל ה„אלהי" צורה יותר רוחנית: אין אלהים בא אל האדם בכבודו ובעצמו, אלא מדבר אליהם בחלום הלילה ו), או על ידי מלאך הקורא מן השמים ז).

ביחוד מצטיין ה„אלהי" בהשתדלותו היתרה להפוך בזכותם של האבות ולטהרם מכל חטא. בספורו של ה„יהואי" על דבר גרוש הגר אנו רואים, כי אברהם נכנע קצת יותר מדי לאשתו „הגבירה" התקיפה ח). אכן בתאורו של ה„אלהי" אין אברהם עושה את רצון אשתו אלא על־פי מצות אלהים ט). העסקים ב„עקודים נקודים וברודים" של יעקב עם צאן לבן, שבתאורו המפורט של ה„יהואי" י), נחשפים לפנינו בכל מעשי ערמומיותו של רועה פקח, נעשים בתאורו של האלהי על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו יא). בדרך כלל אפשר לאמר, כי ה„יהואי" הוא פיטן, כי על־כן תאוריו מצוינים ביופי קלסי ממש, תחת אשר ה„אלהי" הוא תיאולוג, הנוטה מאד לדוגמטיות. המקור ה„אלהי", שגם הוא מעובד הרבה, נתחבר, לפי ההשערה, כמאה שנה אחרי זה של ה„יהואי", ומקום מולדתו — ממלכת אפרים.

משערים, כי זמן קצר, כעשרים שנה, אחרי גמר חתימתו של המקור ה„אלהי", נעשתה התמזגותם של שני המקורות העקרים הללו. ותיכף אחרי־כן

א) בפרשת וירא. — ב) יהושע כ"ד, ב, יד; (בראשית ל"ה, ב—ד). — ג) שמות ו', ב והלאה. — ד) שם ג'. יג—יד. ה) — בראשית מ"ה, ח; נ', כ. — ו) שם כ"ח, יב. — ז) שם כ"א, יז. — ח) שם ט"ז, ו. — ט) שם כ"א, י־יב. — י) שם ל', לז והלאה יא) שם ל"א ז והלאה.

הופיע גם המקור השלישי: „משנה תורה הראשון״; זהו, לכל הדעות, „ספר התורה״, שנמצא בבית המקדש בשנת י״ח למלכות יאשיהו ושהמלך עשהו לספר־החוקים של הממלכה, ככל המסופר בארוכה במלכים ב׳ כ״ב וכ״ג (כמעט שום מבקר אינו מטיל בספק את הסטוריותן של שתי הפרשיות הללו). ואולם יודעים אנחנו, כי כבר המלך חזקיה השתדל לשנות את הפולחן לטוב והסיר את הבמות ושבר את המצבות וכו׳ א); ולכן משערים, כי אותו „ספר התורה״ הופיע בימיו ועל פיו עשה המלך את התקונים בעבודת־אלהים. אז הניחו את הספר במקדש, „לפני יהוה״, כי כן היה המנהג בישראל ב). בימי מלכות מנשה, הרעים לדת יהוה, נשתקע ונשתכח „ספר התורה״ הזה, ורק בימי יאשיהו, לאחרי ששונה לטוב המצב המדיני הכללי וגם זה של יהודה, אפשר היה להוציא את הספר שוב לאויר עולם.

ספר זה לא נמסר בצורתו הראשונה; נעשו בתוכו הרבה מלואים והוספות גם תלו לו פרשיות אחדות בראשיתו בתור מבוא ופרשיות אחדות בסופו (וגם אלה לא יצאו מתחת ידי מחבר אחד), ומכל זה יחד הושתת ספר דברים. ובכל זאת נקל להכיר ביצירה ספרותית זו בכלל סגנון מיוחד ויופי מיוחד המתאים למסבות הזמן ההוא. זה היה זמן התפתחותה של הדברנות הנבואית, לכן גם שפתו של הספר ארוכה ודרשנית, וגם חמה מאד. רוע המשטר החברתי היה מורגש אז ביתר־עז. ולכן מרבה הספר לדבר לטובתם של העניים, האלמנות והיתומים. ההכרה של יתרון ישראל, בבחינת־הדת, על שאר הגוים, התגברה אז באומה ביחוד, כי על כן מובלט במשנה־תורה ביותר הרעיון של בחירת ישראל לעם סגולה וגם רגש בטול ובוז לעמי הנכר („לנכרי תשיך״). גם הבלטת השכר הארצי־החמרי בעד קיום המצוות היא מסמניו המובהקים של ספר זה, ובודאי משתקף גם בזה הלך־רוחם של בני דורו.

בימי גלות בבל חברו את „משנה־התורה״ עם ספרי המקורות המאוחרים של ה„יהואי״ וה„אלהי״. באותו זמן נתחבר גם ספר־המקור הרביעי, זה שהמבקרים קוראים לו „תורת כהנים״. גם זו כ„משנה תורה הראשון״, הוא ספר־חוקים ברוח הכהונה. אבל יש לה עצמיות מיוחדת, שעל ידה נקל להכירה מבין כל ספרי התנ״ך. ברדפה אחר דיוק יוריסטי היא נעשית נוסחאית ומרובה בפרטים, לא רק בחלק החוקים אלא גם בחלק הספורים. גם בהרחקת הגשמיות היא משתדלת עוד הרבה יותר מן ה„אלהי״. גם רגש הגאון הלאומי־הדתי, שהתפתחותו

א) מלכים ב׳ י״ח, ד, גם בהסטוריותו של פסוק זה אין כל טעם להטיל ספק. — ב) עי׳, למשל, דברים ל״א, כו; שמואל א׳ י׳, כה. מנהג כזה היה גם אצל המצרים.

ראינו כבר ב„משנה תורה", מובלט ב„תורת כהנים" ביתר שאת. מענין בנידון זה הוא שנוי הנוסחאות בתאור התודעותם של יעקב ובניו עם פרעה על־ידי יוסף. תאור זה נמסר לנו בפרשה מ"ז בספר בראשית על־פי שני מקורות: מיסודו של ה„יהואי" ומיסודו של תורת כהנים. ה„יהואי" מספר דברים כהויתם וכאפשרותם: יוסף מציג לפני פרעה חמשה מאחיו, פרעה נותן רשיונו להושיב את יעקב ובניו בארץ גשן, ובפנותו אל יוסף הוא מוסיף: „ואם ידעת ויש בם אנשי־חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי". זהו תאור טבעי — כך מחייב טבע הדברים במלכות פרעה. ואולם תיכף אחרי־כן בא תאור הדבר על־פי תורת־הכהנים באופן אחר לגמרי: יוסף מעמיד את אביו לפני פרעה ותיכף מברך יעקב את פרעה ואחרי שיחה קצרה מברך יעקב אותו שוב „ויצא מלפני פרעה" (ולא פרעה פוטר אותו מלפניו) — כך מחייב הגאון הלאומי הדתי.

„תורת כהנים" מפאת דתיותה הנפרזה, וביחוד מפני דקדוקי סדר הפולחן המרובים שבה, אינה עשויה להתחבב על הקורא בן־דורנו; ובכל זאת ראויה היא לכבוד בגלל שאיפתה הנמרצה למטרה רמה. היא מתאמצת (אם גם לא בתחבולות הראויות לכך) לעשות את ישראל ל„ממלכת כהנים וגוי קדוש" — בעת שאומה זו היתה היהודה שבאומות, בזמן גלות בבל! כמה מרץ, כמה התלהבות לאומית־דתית, כמה עוד בטחון ותקוה דרושים לחבור תכנית לעתיד כזה בשעה רעה כזו!

ה„חומש", ביחד עם ספר יהושע, הוא מפעל ספרותי, שקשה למצוא דוגמתו בספרות. זוהי אספקלריא מאירה, שבה עוברים על פנינו חייה הרוחניים של האומה, למן קדמות נעוריה, בעת שהיא סורגת את ספורי האבות, המלאים לפעמים קרובות הומור נחמד, עד ימי זקנתה המדומה, כשכל כחות־רוחה מתרכזים ומצטמצמים בדתיות פולחנית יבשה. וכי זקנה זו היתה רק מדומה — זאת הוכיחה ההיסטוריה של היהודים עד היום הזה, על אפם וחמתם של כל התיאולוגים הנוצרים.

ב) ספרי ההסטוריה

בימי גלות בבל עסקו הסופרים לא רק בחקרי הדת ובסדור העבודה אלא גם בעבודן ובעריכתן של המסורות והרשימות ההיסטוריות של בני ישראל. פרי עבודתם זו הוא ספר שופטים. שאמנם לא נמסר לנו בצורתו הראשונה אלא בהוספות ובעבודים מאוחרים, בימי הבית השני, וזמן גמר חתימתו אי אפשר לקבוע כלל; אבל לא קשה להוציא מן המסגרה המאוחרת את טופסו הראשון המיוחד והמענין מאד בצורתו ובתכנו.

עיקר הספר בצורתו המקורית הוא מן „וישלח יהושע את העם..." (ב, ו) עד מות שמשון (טז, לא) והוא כולל ספורי גבורים עתיקים, ספורי שבטים שנמצאו ברשימות קדמוניות (ואולי גם בקובץ מיוחד), שלקחו בני ישראל אתם בגולה. את כל אחד מן הספורים הללו קבעו בגולה במסגרת אחת כללית, השגורה עכשיו בפינו, ונוסחתה, בקירוב, כך: ויעשו בני ישראל את הרע בעיני יהוה וישכחו את יהוה אלהיהם ויעבדו את הבעלים ואת העשתרות ויחר אף יהוה בישראל וימכרם (או: ויתנם) ביד... כך וכך שנים, ויזעקו בני ישראל אל יהוה ויקם להם מושיע [שופט פלוני בן פלוני], ותשקוט הארץ כך וכך שנים וימת [השופט]; ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע וכו'. אותה החזרה התדירה של החטא וענשו, של תשובה וסליחה ורחמים, ובפרט אותה העובדה, שהחטא הוא תמיד עבודת אלילים, עבודת אלהי הכנעניים, — כל זה מתאים כל־כך לרוחו של „משנה־תורה" ולהשקפותיהם של התיאולוגים שיצאו מ„בית־מדרשו", עד שנראית קרובה מאד השערת־החוקרים, שהספר יצא בצורתו זו מתחת ידם של אותם התיאו־לוגים בגלות בבל, בכונה לקראו בשבתות בבתי־כנסיות לפני העם, כדי לעוררם לתשובה ולהראותם, כי עוד מימי קדם היה יהוה מטיב לנאמנים בבריתו ומיסר את עוזביו.

אל הספר נספחו חמש פרשיות האחרונות, שערכן גדול מאד לקורות שבטי ישראל בראשית הימים לאחרי עברם את הירדן. ביחוד מענינים מאד מאורעותיו של שבט הדני, שלא יכל לשבת בנחלתו, בשפלה, מפני המלחמות התכופות עם הפלשתים, ולכן עבר את הר אפרים (ומדי עברו גזל מבית מיכה את „אלהיו אשר עשה לו") וילך צפונה וימצא לו ארץ אחוזה חדשה אצל מוצאי־הירדן, לאחר שהשמיד שם קולוניה צידונית, „עם שוקט ובוטח".

קשה ומסובכת היא יותר שאלת התהוותם של ספרי שמואל (שנקראו ככה רק מפני שהם מתחילים עם ספור לידתו וילדותו של שמואל). ראשי הנפשות הפועלות בספרים הללו הם שמואל, שאול ודוד (והאחרון הוא העיקר); אבל אין כאן ספור מסודר של השתלשלות המאורעות, אלא קובץ של רשימות ושרידים השונים עד מאד ברוחם ובצביונם, והם עומדים זה בצד זה או גם מעורים זה בזה.

בראשית הספר בא שריד מספור ילדותו של שמואל (ג' הפרשיות הראשונות). אחרי־כן בא חלק מספור קורותיו של ארון אלהים (ד—ו), שאליו שייכת בלי־ספק גם פרשה ו' בשמואל ב'; כפי הנראה לוקח מקובץ מיוחד של ספורים על אדות ארון ברית יהוה, וזה היה בודאי קובץ עתיק־ימים מאד, כנראה מתוך הבנתו הפרימיטיבית את מושג האלהות. השקפה אחרת לגמרי מתגלה בפרשה הסמוכה, ז', המספרת דבר נצחונם של ישראל על הפלשתים על־ידי תפלת שמואל

חמש הפרשיות שלאחריה (ח׳—י״ב) כוללות את ספור יסוד שלטון מלך בישראל. כל החוקרים מחליטים—ובצדק—שכאן התמזגו תאורים שונים: האחד, הקדמוני, שבו מובעת שמחה תמימה על התיסדות שלטון מלך; והשני, מזמן מאוחר, שרואה בזה מעשה רע, כי עזב העם את אלהיו, שהוא אך הוא מלכו האמתי. שתי הפרשיות שאחריהן (י״ג, י״ד) הן שריד מספורי מעשי גבורותיו ומלחמותיו של שמואל, והן שונות שנוי גלוי לכל מן הפרשה הסמוכה (ט״ו), הכתובה ברוח הנבואה הקדומה, הזועמה, לתכלית ידועה: משאול נקרעה מלכותו וגם רוח ה׳ סר מעליו, מפני שלא שמע בקול יהוה להחרים את עמלק בלי כל חמלה, כי „שומע מזבח טוב, להקשיב — מחלב אילים". קרובה ברוחה לפרשה זו היא גם פרשה כ״ח (בעלת האוב בעין־דור מעלה אל שאול את שמואל המת והוא שונה לו את הדבר שאמר בפ׳ ט״ו כי „קרע יהוה את הממלכה מידך וגו׳"). בין שתי הפרשיות האלה נמצאים שרידים ורשימות ממינים שונים עד מאד. למשל, ט״ז, א — יג, ספור משיחת דוד על־ידי שמואל, הוא מין „מדרש" מאוחר. ומאותו המין הם גם השרידים: י״ט, יח—כד; כ״א, יא — טז (כאשר כבר אמרנו למעלה), וכנגד זה אנו מוצאים בינתים רשימות הסטוריות עתיקות; למשל ט״ז, יד—כג (איך הובא דוד אל היכל שאול בתור מנגן בכנור), גם פרשה כ״ז וראשית כ״ח, והפרשיות כ״ט, ל׳, ל״א (מעשיו הבלתי־יפים ביותר של דוד בתור „עבד נאמן" למלך פלשתים, ומלחמתו האחרונה של שאול עם הפלשתים, אשר בה מת מות גבורים, הוא ובניו) הן בודאי תעודות הסטוריות חשובות, בלי כל פקפוק. מלבד זה נמצאים שם ספורי־אגדות עממיים יפים (שכבר נרמז עליהם למעלה) על הידידות שבין דוד ובין יהונתן ועל אהבת מיכל בת שאול לדוד, נושא כלי אביה. וגם אפיזודות שונות מן הרדיפות שרדף שאול את דוד,—כפי שהיו מסופרים בין הרועים והצידים במקומות שבהם נקרו ויאתיו, בנגב מדבר יהודה.

ספר שמואל השני עשיר מהראשון בפרקי הסטוריה חשובים. כבר רמזנו למעלה על ערכו של הקובץ הגדול (מפרשה ט׳ עד כ׳ בכלל) הכולל את דברי ימי דוד וביתו, המיוסדים על רשימות של עדי־ראיה ושל תעודות אופיציאליות, שאולי נאספו ונתחברו יחד על־ידי אביתר, כהנו הפרטי של דוד (כך משערים חוקרים רבים). אך גם הפרשיות הראשונות של הספר אוצרות מסורות היסטוריות רבות־ערך מאד, על המלחמה הארוכה בין בית־שאול ובין בית־דוד (ד׳ פרשיות הראשונות), על מלחמות דוד עם הפלשתים (ה׳, יז—כה), על העברת עיר־המלוכה מחברון לירושלים (ה׳ א — י) והשקפה מצומצמת על שאר מלחמותיו של דוד (פרשה ח׳). למקרא הפרשיות הללו אנו מרגישים צער מיוחד — יותר מבשאר המקומות בתנ״ך—על שנמסרו לנו הדברים בצורה קטועה ופרגמנטית כל־כך. בשום

מקום אין אנו מרגישים כל־כך, כמו בפרשיות הללו, כמה הִרבו לכתוב אז בישראל ומה רב הטוב אשר אבד לנו.

על פרשה ו׳ (ספור העלאת ארון־אלהים לירושלים על־ידי דוד) כבר שערנו למעלה, שאין מקומה כאן אלא בשמואל א׳; ובאמת אין מקום לספור אגדי כזה בין התעודות ההסטוריות שלפניו ולאחריו. גם לפרשה ז׳ (הבטחת ה׳ לדוד על־ידי נתן הנביא על אריכות ימיה של מלכות ביתו) יש צביון מיוחד, וקשה להגיד על מוצאָה והתהוותה דבר ברור; אך הכל מודים, כי זמנה קודם לגלות בבל. כמו לספר שופטים כן נספחו גם לספרי שמואל, בסופם, ארבע פרשיות, שאינן מגוף הספר; אבל גם בהן נמצאות תעודות הסטוריות חשובות; למשל, מעשה הגבעונים (כ״א, א—יד, ועי׳ יהושע ט׳). רשימות שמות הגבורים אשר לדוד ומפעלותיהם (כ״א, טו — כב; כ״ג, ח — לט), ומספר העם בימי דוד (כ״ד).

„תכן הענינים״ הזה לבדו דיו להוכיח, כי תקופת התפתחות והשתלשלות ארוכה עברה על ספרי שמואל עד שקבלו את צורתם הקבועה שבתנ״ך. ואולם זה ברור, כי ספור התיסדות המלוכה נמסר בשתי נוסחאות שונות, שהאחת היא ממקור קדמון והשנית ממקוֹר מאוחר, ומתוך הנחה ודאית זו באו רוב החוקרים לידי החלטה, כי בכל המסופר בספרי שמואל יש לבקש מקור קדמון ומקור מאוחר. למקור הקדמון מיחסים, ראשית־כל, את הספור הקדמון על יסוד המלוכה (ש״א ט׳, א עד י׳, טז; ופרשה י״א) וכל הקובץ של דברי ימי דוד וביתו (ש״ב מפרשה ט׳ עד כ׳ בכלל); ומלבד זה המקומות הללו: ש״א ד׳; ה׳; ו׳; י״ג; י״ד; ט״ז, יד—כג; קטעים מפרשיות כ׳, כ״ב, כ״ד, כ״ה, כ״ז; ראשיתה של פרשה כ״ח; כ״ט, ל״, ל״א; ומשמואל ב׳: א׳, יז עד ו׳, כג; ומן הפרשיות הנספחות: כ״א; כ״ג, ח עד סוף הספר, וגם שתי הפרשיות הראשונות של מלכים א׳. ואולם אף שחלוקה זו מתקבלת על הלב מפאת פשטותה, בכל זאת צריך להודות, כי הפרקים המתיחסים למקור הקדמון אינם כלל מ„עור אחד״: תעודות הסטוריות וספורי־אגדות משמשים גם כאן בערבוביה, וצריך היה לעשות כאן חלוקה בתוך החלוקה.

קשה עוד יותר בירור השתלשלותם של אותם חלקי הספר המתיחסים, לפי החלוקה הנ״ל, אל המקור השני, שאמנם נראה, כי צעיר הוא מן הראשון, אך עדיין לא באו החוקרים לידי הסכם על אדות זמנה של אותה הנוסחה השנית על יסוד המלוכה. בכלל אין עדיין השערה מקובלת או מתקבלת על חבורם של ספרי שמואל, רק זה נראה ברור, כי בני ישראל הביאו אתם בגולה חלקים גדולים של החומר הצבור בספרים האלה וכי הידים העסקניות של הסופרים לא

חלו בהם כל־כך כבספר שופטים. ואמנם ספרי שמואל הם לנו ירושת אבות שאין ערוך לה, וכדאים הם, שנהפוך בהם בתמידות, כי יש בהם עוד הרבה גנזי נסתרות.

פחות מהם הרבה הוא ערכם של ספרי המלכים, כי בחומר ההסטורי שלהם עשו המעבדים התיאולוגים כאדם העושה בתוך שלו והרוח הכהונה־הדתית מדברת מתוך הספרים בקול הפוגע את האזנים... יתרון אחד יש לספרי המלכים, ששמם מוכיח על מהותם והשתלשלותם: הם דברי ימי האומה ממלכות שלמה ועד גלות בבל. כך היו צריכים להיות על־פי שמם; אך במציאות הם יותר הסטוריה דתית־פולחנית מהיסטוריה עממית־חלונית. באריכות מרובה מדובר כאן על שלמה, מפני שהוא בנה את המקדש. אמנם המקדש לא היה באמת אלא חלק מן המצודה, אך בספר עשוהו לעיקר הבנין. אמנם שלמה לא היה באמת אלא מלך קטן על ארץ קטנה ועם זה מתנהג בעריצות למדי אך בספר עשוהו ל„גדול מכל מלכי הארץ לעושר" ו„מושל בכל הממלכות" וימי מלכותו נעשו לתור הזהב של האומה, ומתוארים בדברים האלה: „יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרוב, אוכלים ושותים ושמחים"א). ורק מקרה מוצלח הוא שבמקום אחד מ"א ד', ז — יט נמסרה לנו „חתיכה של הסטוריה" ממש, זו רשימת ה„נצבים" שעל י"ב גלילות הארץ על עניני המסים.

אחרי דברי ימי שלמה בא ספור חלוקת ישראל לשתי ממלכות, ואחרי־כן מתחילה הסטוריה של שתי הממלכות כסדרן עד חרבן שתיהן. הסדר הוא בדיוק לפי שנות מלכותם של מלכי אפרים ומלכי יהודה, ונעשה על־פי נוסח קבוע בסגנון קבוע כזה: „בשנת כך וכך לפלוני בן פלוני מלך בישראל מלך פלוני בן פלוני מלך יהודה. בן כך וכך היה במלכו וכך וכך שנה מלך בירושלים ושם אמו פלונית בת פלוני" (במלכי ישראל נאמר, כמובן, להפך, רק שם האם לא נזכר אצלם). ואחרי־כן באה תעודת בקורת כללית על מעשיו של אותו המלך וגם־כן בנוסח קבוע: או „ויעש הרע בעיני יהוה" (וזה על־פי הרוב), או „ויעש הישר בעיני יהוה" (לתעודה זו זכו רק מועטים). ובמלכי אפרים, שכלם עשו הרע בעיני יהוה, נוספה עוד פורמולה אחת: „וילך בדרכי ירבעם בן נבט" או גם „וירע מכל אשר לפניו", ועוד דברי גנאי כיוצא בזה. ובסוף דברי ימיו של כל מלך באה שוב פורמולה קבועה: „ויתר דברי פלוני בן פלוני הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי יהודה" (או: „למלכי ישראל").

את רוב המלכים פוטרים בעלי ספרי המלכים בפורמלות הצנומות הללו ולא כלום. עד כמה אין הסופרים הללו משגיחים בערכו ההסטורי של המלך

א) מלכים א' ד', כ.

(מלבד ביחוסו אל הדת וביחוד אל הפולחן) אנו רואים ב ע מ ר י מלך ישראל. הוא היה בודאי אחד מגדולי מלכי אפרים והוא גם בנה את ש ו מ ר ו ן, עיר המלוכה של ממלכת הצפון,—ועובדה זו, שהיא בודאי רבת־ערך, זכתה לפסוק אחד, וזולת זאת לא נאמר דבר על עמרי חוץ מן הפורמולות הקבועות. רק באחדים מן המלכים מרבה הספר לטפל, וזה רק כשיש להם יחס עם ענינים דתיים או פולחניים חשובים. כן, למשל, ב א ח א ב מלך ישראל, כדי לתת מקום לספורי אליהו הנביא, הקשורים בדברי ימי מלכותו; וכן ב י א ש י ה ו מלך יהודה, בגלל תקוניו בסדר העבודה.

הפורמולות מוכיחות למדי, כי יש לנו כאן דבר עם מסדר אשר כל מהלך ההסטוריה גלוי וידוע לפניו א) והוא מעבד ומעצב אותה לפי רוחו ולפי דעותיו. את פעולתו זו של אותו המסדר־המעבד אנו מרגישים בכל הספר עד מלכות י ה ו י ק י ם, שעליו הוא אומר בפעם האחרונה את פזמונו הקבוע: ויתר דברי יהויקים וכל אשר עשה וכו׳. וכפי הנראה אין המסדר הזה יודע עדיין את דבר החרבן, כי הוא גמר את מלאכתו קודם לכן. את ספר ההסטוריה הזה, המעובד ברוח הדעת של „משנה תורה״, לקח ישראל אתו בגולה, ושם, כימי דור אחד אחרי־כן נערך מחדש עם מלואים והוספות. העורך החדש הכניס לתוך ספור המעשים רמזים על הגלות העתידה לבוא (למשל, בתפלת שלמה מ"א ח׳, מד—נא; ובתעודת־הבקרת על מנשה מ"ב כ"א, ז—טו; ובדברי חולדה הנביאה, שם, כ"ב, טו—כ; ובדברי התהלה על יאשיהו, שם כ"ג, כו—כז; ועוד בכמה מקומות), וגם המשיך את ספור המעשים ממות יהויקים ועד החרבן והגלות ועוד הוסיף ידיעה קצרה על החסד, אשר עשה אויל מרדך עם יהויכין.

עם ספרי המלכים התחילה „ע ש י ת ההסטוריה״ בישראל, כלומר: כתיבתה ועבודה של ההסטוריה העתיקה לתכלית מיוחדת וברוח מיוחד, להתאימה עם התפתחות הדת האופיציאלית. מסדרי ספרי המלכים הורו את הדרך, איך לשפוט ולהשקיף על המעשים רק מתוך נקודה אחת, מתוך הנקודה הצרה של הדתיות הפולחנית, ואם דרכיהם של מסדרי ספרי המלכים לא זכו בעינינו, מה נאמר ומה נדבר ואיזה שם נקרא למעשי האונס בהסטוריה, שהרשה לעצמו בעל ספר דברי הימים? קצת עוות ההסטוריה שבספרי המלכים במה נחשבה היא לנגד הכפיות והפניות, ההעלמות והאלמות, הגלויות והנסתרות שבספר דברי־הימים?

פרק זמן של מאתים שנה בערך מבדיל בין ספרי המלכים ובין ספרי דברי הימים (זמן חבורם של אלה נקבע על־ידי החוקרים לערך כשלש מאות ושבעים

א) כי היה לנגד עיניו חומר גדול של רשימות הסטוריות וגם ספרים שלמים שהוא מזכירם בשמם: „דברי שלמה״ „דברי הימים למלכי יהודה״ (וספר כזה למלכי ישראל). ולדאבוננו לא הגיעו לידינו.

שנה לפני החרבן השני). אם מתוך ספרי המלכים מדבר רוחו של „משנה התורה", הנה ספרי דברי־הימים טבועים בחותמה של „תורת כהנים" שמימי עזרא ונחמיה ואילך פרשה ממשלתה על חיי ההוה וגם השפיעה על משפט חיי העבר. ובבחינה זו יקר לנו ערכם של ספרי דברי־הימים, כי מתוכם נראה עד היכן הגיע בימים ההם סלוף דברי ההיסטוריה הקדומה ואי־הבנת המעשים כמו שהם.

בעל „דברי הימים" נותן לנו, כביכול, הסטוריה שלמה ומקיפה, המתחילה מאדם הראשון ונומרת בשיבת ציון (בראשונה היו ספרי דברי הימים ועזרא ונחמיה חבור אחד, באופן ששני האחרונים היו המשכם והשלמתם של ספר דברי־הימים). אך את כח אומנתו הוא מראה לא במה שהוא מודיע, אלא במה שהוא מעלים. כל מה שאינו לפי רוחו ושאינו עולה יפה לתכליתו, הרי הוא עובר עליו בשתיקה והיה כלא היה. למשל, על אדות שאול אין הוא מודיע לנו כלום, מלבד את דבר מותו במלחמה, והוא כותב על ה„מצבה" שלו את הדברים היפים הללו: „וימת שאול במעלו אשר מעל ביהוה על דבר יהוה אשר לא שמר וגם לשאול באוב לדרוש, ולא דרש ביהוה וימיתהו"[א]... המלחמה הארוכה שבין בית שאול ובית דוד (מלחמה שאי־אפשר להשתבח בה) אינה אצלו במציאות כלל: תיכף אחרי מות שאול הרשע באים כל ישראל אל דוד ומושחים אותו למלך על ישראל[ב]; מעשה בת־שבע, שאינו נאה כלל ל„מושל צדיק ביראת אלהים", מתעלם גם הוא מן העין, אין בעל דברי־הימים „גורס" אותו; וכן אינו גורס את שאר המעשים המרובים שאינם נותנים כבוד לדוד. באופן כזה יוצא דוד מתחת ידו החרוצה של בעל דברי־הימים בצורת קדוש (שנמצא בו רק חטא אחד: מה שצוה לספור את ישראל[ג]), שאין לו בעולמו אלא חבור מזמורי תהלים ועריכת תכנית לבנין המקדש וחלוקת הכהנים והלוים למחלקות ולמשמרות וכדומה מדקדוקי הפולחן (וכמעט שאין בין דוד של דברי־הימים ובין זה שבאגדות התלמוד ולא כלום; מלבד הידים המלוכלכות — לא חס ושלום בדמי אוריה החתי וכיוצא בזה — אלא ב„שפיר ושוליה").

מובן מאליו, כי שלמה עולה על כסא המלוכה לא על־ידי נכלי החצר ושפיכת־דמים, אלא הוא מקבל את העטרה מידי אביו בצרוף תפלות וברכות יפות לעיני כל ישראל ברוב פאר והדרד). ואין צורך לאמר, שהנשים הנכריות הרבות, שהטו את לבב שלמה לעת זקנתו אחרי אלהים אחרים (שעל אדותן מרבה לספר לנו פרשה י"א במלכים א'), הן אסורות בבל יראה ובבל ימצא ב„דברי הימים".

החוק של שכר ועונש שורר בעולם בתכלית הדיוק; כל אסון הוא ענשה

א) דברי-הימים א' י', יג—יד.—ב) שם י"א, א—ג.—ג) שם כ"א (ועי' שמואל ב' כ"ד).— ד) שם כ"ג, א והלאה; כ"ט.

של עֲברה וכל הצלחה היא מתן־שכרה של מצוה. ואם מהלך ההסטוריה אינו נשמע כל עיקר לחוק זה, הרי בעל דברי־הימים מוצא תחבולות לכוף את המעשים להשתעבד לו וללכת בשיטתו התיאולוגית. הנה, למשל, אחריתו המרה של המלך החסיד יאשיהו הרעישה בשעתה את כל הצדיקים והחסידים שביהודה: זו חסידות וזה שכרה? אך בעל דברי־הימים אינו מתפעל מזה כלל. לו ברור הדבר: מכיון שיאשיהו נפל במלחמה, מסתמא מת בחטאו, ואם אין החטא ידוע, צריך להמציאו. והוא טופל עליו חטא כזה: פרעה נכו הודיע את יאשיהו, שהוא בא בפקודת אלהים, והזהירו: „חדל לך מאלהים אשר עמי ואל ישחיתך!" ויאשיהו „לא שמע אל דברי נכו מפי אלהים"א)—ובחטאו זה הומת.

מענין הוא לראות, איך הוא מתחכם להביא לידי הסכם ואחדות שתי ידיעות המכחישות זו את זו. הנה, למשל, על־פי הספור המפורסם הרג דוד את ג ל י ת הפלשתי. אך ברשימה הסטורית עתיקה נמצא כתוב, כי אלחנן בית־הלחמי עשה מעשה גבורה זהב). ובעל דברי־הימים יוצא ידי שתי הדעות: דוד הרג את גלית, ואלחנן הרג את ל ח מ י א ח י ג ל י ת (אח, שנולד, כפי הנראה, רק לצרך ישוב הכתובים).

גם בעל דברי־הימים שאב ממקורות הסטוריים רבים, שהזכירם בשמותם, ולדאבוננו אבדו ואינם (על אדותם כבר דברנו למעלה).

ג) ספרי הנבואה

הראשון במעלה בין ספרי הנבואה, ספר ישעיה, הוא בעיקרו קובץ של שלשה ספרים שונים, שאין אנו יודעים, מי ולמה קבצום יחד. רק זאת יודעים אנו בבירור, כי כשלש מאות שנה לפני החרבן השני כבר היה הספר מאוחד בשלשת חלקיו וכלו מיוחס לישעיה; כי בן־סירא, שחי כמאתים ושבעים שנה לפני החרבן, אומר בספרו (מ״ח, כד) כי „ישעיה נשא חזון לאחרית הימים ונחם את אבלי ציון", ובזה הוא מתכוון בפירוש לדברי ישעיה השלישי (ס״א, ב—ג) „לנחם כל אבלים, לשום לאבלי ציון וגו'". הרי שספרו של ישעיה היה בימי בן־סירא באותה התמונה שהוא לפנינו. גם זאת נוכל להחליט, כי זמן התהוותו של הקובץ נמשך לא פחות ממאתים שנה. אך יותר איננו יודעים מ„סודות המערכת" שלו (כי מן ההשערות הרבות שנאמרו בזה לא נתקבלה עדיין אף אחת).

א) דברי הימים ב' ל״ה, כ—כג (וע' מלכים ב' כ״ג, כט). — שמואל ב' כ״א, י״ט.

שלשת הספרים נחלקים כך: ל״ט הפרשיות הראשונות מתיחסות לישעיה עצמו („ישעיה הראשון״), מפרשה מ׳ עד נ״ה בכלל מיחסים לנביא אחר, שקוראים לו „ישעיה השני״, ומפרשה נ״ו עד סוף הספר — ל„ישעיה השלישי״. אבל גם כל „ספר״ בפני עצמו אינו מ„עור אחד״ ואין בו אחדות שלמה. הנה הספר הראשון גם הוא מין קובץ המורכב מחלקים הללו: פרשה א׳ עם כתובת מפורטת: חזון ישעיהו בן אמוץ וגו׳, והיא מכילה תוכחות קשות של ישעיה. הפרשיות ב—י״ב הן עוד חלק מיוחד עם כתובת קצרה מהראשונה: הדבר אשר חזה ישעיהו וגו׳. החלק הזה גומר בשיר תודה המורכב משני קטעים של מזמורי תהלים, בחלק זה נמצא פרק אבטוביוגרפי (ו׳—ח׳), מעובד על־ידי עורך מאוחר, ונקבע שם שלא במקומו, שהרי פרשה ו׳ המספרת איך נהיה ישעיה לנביא, היתה צריכה לבוא בראש הספר (כמו שאנו מוצאים פרשה מעין זו בראש ספרו של ירמיה ושל יחזקאל). חלק זה עשיר בדברי שירה ונבואה נעלים ונפלאים, ביחוד הנבואות המשיחיות בפרשיות ב׳ („והיה באחרית הימים...״), ט׳ („העם ההולכים בחושך ראו אור גדול״ עד „כי ילד יולד לנו...א), י״א („ויצא חוטר מגזע ישי...״ „וגר זאב עם כבש״, וכל הפרשה הנפלאה כלה).

פרשיות י״ג—כ״ג הן שוב חלק מיוחד עם כתובת מיוחדת: „משא בבל אשר חזה ישעיהו בן אמוץ״, ואל ה„משא״ מצטרפים עוד תשעה „משאות״ על עמים אחרים שהיה לישראל עסק עמהם (פלשת, מואב, ארם, מצרים ועוד). רוב הנבואות האלה אינן מישעיה. על קינת־הלעג המצוינה על מלך בבל (י״ג) כבר רמזנו למעלה, שנתחברה בסוף גלות בבל. בסוף „משא מואב״ (מפרשה ט״ו, א עד ט״ז, יב) נאמר בפירוש: „זה הדבר אשר דבר יהוה אל מואב מאז, ועתה דבר יהוה לאמר...״ כלומר: כל אותה הנבואה אינה מישעיה, אלא שהוא השתמש בנבואה עתיקה לצרך חדש. מענינת מאד היא הנבואה על מצרים (י״ט, יח—כה), שבה נזכרה „עיר ההרס״ („ליאונטופליוס״), נבואה, שעתה זרח עליה אור חדש על־ידי גלוי מגלות איליפנטינה; אך, כמובן, נתחברה נבואה זו בזמן מאוחר.

מלבד זה הוכנסו אחר־כך לחלק זה איזו דברים שלא היו בו מעיקרא, כמו, למשל, הנבואה על שבנא (כ״ב, טו והלאה), שהיא — בדרך אגב — אחת הנבואות המועטות על איש פרטי.

פרשיות כ״ד—כ״ז הן שוב ענין בפני עצמו: מין אפוקריפסים, חזיון מסתורין לעתיד לבוא, שלדאבוננו לא נמסר לנו בצורתו המקורית אלא בתבנית מעובדת

א) יש משערים, שהשמות שנזכרו בפסוק זה: פלא יועץ, אל גבור, אבי־עד, שר־שלום, לוקחו מאיזה המנון מתולוגי לא־עברי והוסבו על בן־דוד העתיד לבוא או שכבר נולד בימי הנביא.

יותר מדי, שהפרוץ מרובה בה על העומד. והפרשיות שאחריהן (כ"ח—ל"א) הן דברי תוכחות, שנאמרו בזמן מצור ירושלים על־ידי סנחריב והצלתה הנפלאה. באותם הימים מוכיח ישעיה בדברים נמרצים את „החכמים המדיניים" שבחצר חזקיה, שכרתו ברית עם מצרים: „ומצרים אדם ולא אל וסוסיהם בשר ולא רוח... וכשל עוזר ונפל עזור".

פרשיות ל"ב — ל"ה הן נבואות משיחיות ושיכותן לישעיה מוטלת בספק גדול; רק חוקרים מועטים מתאמצים להשיב לו את פרשיות ל"ב, ל"ג; אך פרשה ל"ד היא, לכל הדעות, לא לישעיה, כי היא עוסקת בדבר חדש: נקמה באדום, ובחומר זה התחילו לטפל רק לאחרי החרבן, בשביל שהאדומים עזרו לכשדים בהריסת ירושלים. רמז לזמנן של הנבואות הללו אפשר אולי למצוא בקריאה האופיית על הקוראים (ל"ד, טז): דרשו מעל ספר יהוה וקראו! והכונה היא לספרי הנבואה.

אל ספרו של ישעיה הראשון נספחו ארבע פרשיות הסטוריות (ל"ו—ל"ט), המקבילות כמעט מלה במלה (מלבד ה„מכתב לחזקיהו") אל הדברים המסופרים במ"ב (י"ה, יג עד כ', יט). כאן מדבר לא הנביא בעצמו אלא מדברים על אדותיו, ובכל־זאת הוכנסו הפרשיות הללו אל ספרו, בהתאם אל הדעה היהודית, שכל נביא כתב את דברי ימי דורו,—דעה שיש בה קורטוב גדול של אמת. כי הנביאים לא היו אנשי־עיון הפורשים מן הצבור, אלא דוקא אנשי־מעשה העוסקים עם הצבור, ועיניהם פקוחות ולבם ער לכל פרטי חיי העם הפנימיים, למגרעותיו הסוציאליות, לשגיאותיו הדתיות ולחסרונותיו המוסריים. ואיש כישעיה, שבודאי היה ממרום עם־הארץ שבעיר־המלוכה (גם אם לא נחזיק בדברי האגדה התלמודית „אמוץ ואמציה אחים היו"), היו נהירים לו היטב גם כל שביליה הגלוים והנסתרים של הפוליטיקה החיצונה שבימיו. כי על־כן ראוים דברי תוכחותיו ונבואותיו להחשב כאילוסטרציות להסטוריה המדינית של זמנו, וספרו — ככל ספרי הנבואה — ראוי לשמש מקור וחומר לחוקרי ההסטוריה. אלא שאנו צריכים לזכור את הכלל, כי כל נביא הוא שופט קשה יותר מדי, הוא צופה ומביט על הכל רק מנקודה דתית־מוסרית חמורה, גם בענינים פוליטיים, שאין בהם מקום כלל להשקפה כזו. ובאמת, כלום הרע אחז לעשות כל־כך בבקשו לו עזרה ארצית, עזרת בשר־ודם, כשראה שהוא לבדו לא יוכל לעמוד בפני שני המלכים התקיפים ממנו (רצין ופקח) ולא נשען רק על יהוה לבדוא).

עם פרשה מ' (ספרו של „ישעיה השני") אנו נכנסים לעולם אחר לגמרי. ישעיה הראשון העביר על פנינו את התקופה אשר בה היתה נינוה גברת ממלכות

א) ישעיה ז'.

וכל העמים אשר במערבה של אסיה, ובכלל זה גם ישראל ויהודה, היו משועבדים למלכות אשור; וישעיה השני מעביר אותנו אל אותו הזמן, אשר מלכות אשור כבר עברה ובטלה מן העולם וגם על מלכות בבל החדשה, ממלכת הכשדים, הקיץ הקץ, כי מושל עולם חדש, כורש מלך פרס, הולך ובא, והנביא חושף לפנינו את מעמד־רוחם ותקותיהם של גולי ישראל בבבל באותה השעה ההסטורית הגדולה.

הנביא הנעלם, שאנו מכנים אותו „ישעיה השני", חי ונתגדל בין אותם הגולים, הוא יודע את כל המצוקות והענויים, שסבלו בני עמו על אדמת נכר בגלל דתם ודעותיהם. לכן הוא מלא שמחה, פוצח רנה כשהאיר המזרח, כשהוא דומה לראות את דמדומי השחר של הגאולה. ואת לבו המלא על כל גדותיו הוא שופך בשירים נעלים; ויש לשער, כי שיריו התפשטו בין הגולים בתור „מגלות עפות", בעלום שם מחברם, מפני פחד הבבלים. השירים הללו בשרו, קודם כל, את הגאולה, את היציאה מעבדות לחרות, העתידה לבוא:

נַחֲמוּ, נַחֲמוּ עַמִּי, יֹאמַר אֱלֹהֵיכֶם,
דַּבְּרוּ עַל לֵב יְרוּשָׁלַיִם וְקִרְאוּ אֵלֶיהָ:
כִּי מָלְאָה צְבָאָהּ, כִּי נִרְצָה עֲוֺנָהּ . . . א)

וביתר עז וביתר התלהבות:

עַל הַר גָּבֹהַּ עֲלִי לָךְ מְבַשֶּׂרֶת צִיּוֹן,
הָרִימִי בַכֹּחַ קוֹלֵךְ, מְבַשֶּׂרֶת יְרוּשָׁלָיִם,
הָרִימִי אַל תִּירָאִי!
אִמְרִי לְעָרֵי יְהוּדָה: הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם! ב)

ואחרי הגאולה תתחיל תקופה משיחית; אושר וברכה ילוו את הגולים השבים לארצם; ידים נעלמות, ידי רוחות, תסולנה להם דרך פלאי במדבר:

כָּל גֶּיא יִנָּשֵׂא
וְכָל הַר וְגִבְעָה יִשְׁפָּלוּ . . . ג)
תַּחַת הַנַּעֲצוּץ יַעֲלֶה בְרוֹשׁ
וְתַחַת הַסִּרְפַּד יַעֲלֶה הֲדַס . . . ד)

בשמחה יצאו ובשלום יובלו, ההרים והגבעות יפצחו לפניהם רנה וכל עצי היער ימחאו כף. וכאשר ישובו לארצם ימצאו לפניהם ירושלים חדשה, נהדרה, שידי יהוה בעצמו יסדוה:

הִנֵּה אָנֹכִי מַרְבִּיץ בַּפּוּךְ אֲבָנַיִךְ
וִיסַדְתִּיךְ בַּסַּפִּירִים.

א) ישעיה מ', א—ב.—ב) שם ט. — ג) שם ג. — ד) שם נ"ה, י"ג.

וְשַׂמְתִּי כַּדְכֹד שִׁמְשֹׁתַיִךְ
וּשְׁעָרַיִךְ לְאַבְנֵי־אֶקְדָּח . . .א)

ורב יהיה שלומם, בצדקה יכוננו, מעושק לא ייראו ומחתה לא תקרב אליהם.

ובעת ההיא יראו הכל, כי רק יהוה הוא האלהים, הוא ברא שמים וארץ והוא מנהיג העולם מאז ועד הנה. כל אלהי העמים הבל וריק, אך גם האדם וכל הגוים כאין נגדו: „כל הבשר חציר, וכל חסדו כציץ השדה״ב). ובכל זאת יש לו ליהוה דבר נכבד: „שמעו, איים, אלי, והקשיבו, לאומים, מרחוק״ג). כי כל בני האדם צריכים להכיר את צדקת יהוה ואמתו, כל אפסי ארץ ישימו לו כבוד ויגידו תהלתו והוא יהיה להם לאלהים; וכל זה יבוא על ידי ישראל: „ונתתיך לאור גוים, להיות ישועתי עד קצה הארץ״ד), כי ישראל הוא „עבד יהוה״, שליחו המפיץ את אמונתו וידיעתו בין אומות־העולם.

החומר של „עבד יהוה״ נדרש אצל ישעיה השני במקומות רבים: מ״ב, א—ז; מ״ט, א—ו; נ׳, ד—ט; ובפרט בפרשה נ״ג (עם שלשת הפסוקים האחרונים של פרשה נ״ב). ואולם עדיין לא באו החוקרים לידי הסכם בדבר טיבו ומהותו של אותו „עבד יהוה״: האם הכונה לכנסת ישראל שבימי הנביא או לאיש פרטי, „קדוש״, שסבל בגלל דתו, בעשרות השנים האחרונות של גלות בבל. זוהי שאלה שקשה לפתרה, ובפרט שפרשה נ״ג (שהיא לבדה יכלה להפיץ אור על פרובלימה זו) נשתבשה כל־כך, עד שבכמה פסוקים אין אנו יודעים כהוגן אף פירוש המלים.

ספרו של ישעיה השלישי (נ״ו—ס״ו) מעביר אותנו מבבל לירושלים (כי שם נכתב, בלי כל ספק). ושוב אנו נכנסים לעולם חדש. אמנם לא נקל כלל לברר את הפרשיות הללו לפרטיהן, ולא רק מפאת השבושים שעלו בהן בכמה מקומות; וגם עדיין לא נפתרה השאלה הכללית, אם כל הפרשיות הללו הן יצירה אחת מאוחדת או שהורכבו משתי יצירות והעורך הוסיף עליהן משלו. אך זה מתברר מתוכן בודאות גמורה, כי העתיד המזהיר, שהבטיח ישעיה השני, לא בא ויעודיו לא נתקימו. מתוך הפרשיות הללו משתקפת עת של תסיסה, של חוסר אחדות, של נגודים וקטטות, שהגיעו לפעמים, כפי הנראה, עד להתמרמרות עזה (פרשה נ״ז). אך בצדן של התמונות המעציבות הללו יש אשר תפתח פתאם תמונה מלאה זיו ונגוהות המשכרים את העינים; כמו למשל פרשה ס׳ („קומי אורי, כי בא אורך וכבוד ה׳ עליך זרח״), זו השירה הנפלאה המצירת בשלל־צבעים את אשרה ועשרה ואת ערכה העולמי, המקיף של ירושלים לעתיד לבוא.

א) ישעיה נ״ד, יא—יב. — ב) שם מ׳, ו׳ — ג) שם מ״ט, א. — ד) שם ו.

גם זמנו של הספר השלישי קשה להגביל בדיוק. ברור הדבר, שהוא צעיר לימים מן השני, ואם כן הוא מזמן שאחרי הגלות. אבל אין לדעת, אם נתחבר תכף אחרי שיבת ציון או שמחברו היה בן דורו של מלאכי (כפי שמחליטים חוקרים אחדים), והוא שייך אפוא לתקופת עזרא. גם אין להבין מדוע נספח לספרו של ישעיה השני.

ואחרי שטיילנו ארוכות בחלקיו השונים של הקובץ הגדול, ששם ישעיה נקרא עליו, הרינו מרגישים ביציאתנו עוד יותר מבכניסתנו, כמה מסובך הוא הספר הנכבד הזה וכמה מלא הוא חידות פליאות, שאולי לא תפתרנה עד עולם.

גם ספרו של ירמיה הוא קובץ מורכב ומסובך, אך הספקות שנופלים בו אינם מרובים כל־כך והתרתם נוחה יותר.

ירמיה הוא אחד מכל הנביאים, שמאורעות־חייו והתפתחותו הרוחנית־הנפשית גלויים וידועים לנו בבהירות יתרה. הוא מן הכהנים אשר בענתות, ובשנת י״ג למלכות יאשיהו החל להנבא, בראשונה בעירו, בענתות, אך עד מהרה סכרו אנשי עירו את פיו: „לא תנבא בשם יהוה ולא תמות בידינו!״א) אז העתיק את חוג פעולתו לירושלים הקרובה, ושם לא הפריעוהו כל ימי יאשיהו. אך תכף בראשית ממלכת יהויקים החלו הרדיפות: הכהנים והנביאים וכל העם אמרו להמיתו על אשר נבא, כי „כשלו יהיה הבית הזה והעיר הזאת תחרב״. ואמנם הפעם נצל ממות בהשתדלותם של „אנשים מזקני הארץ״ב); רק אסרו עליו לבוא בית ה׳ג). משום כך, ומפני השנוי הכביר שנתהוה בעולם — נפילת נינוה ועלית בבל לגדולה —, ראה לו הנביא לחובה להכתיב לתלמידו, לברוך בן נריה, את כל דברי נבואותיו עד העת ההיא, למען יקרא ברוך את המגלה באזני העם בבית ה׳. כאשר נודע דבר המגלה ליהויקים, צוה שיקריאוה לפניו, ובשמעו את הדברים הכתובים בה, שרף אותה באש אשר על האח המבוערת לפניו. אך ברוך כתב מפי ירמיה על מגלה אחרת את כל אותן הנבואות „ועוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה״ד). כאשר עלו הכשדים על ירושלים (באחרית ימי יהויקים) נבא ירמיה אחרית רעה לירושלים: „ושמתי את העיר הזאת לשמה ולשרקה, כל עובר עליה ישום וישרוק״ה), וכאשר ערב את לבו לבוא לחצר בית ה׳ הכהו פשחור הפקיד. בינתים נשתנו העתים לרעה: על כסא המלוכה ישב צדקיהו, שהיה כל ימיו נתון בידי מפלגת השואפים למלחמה, שהסיתוהו בלי־הרף למרוד במלך בבל. ואולם עצת ירמיה היתה תמיד, להכנע ולקבל את מרתו של מלך בבל. ברוח זה כתב אל בני־הגולה בבבל (שהגלו עם יהויכין), וברוח זה נבא

א) ירמיה י״א, כא. — ב) שם פרשה כ״ו. — ג) שם ל״ו, ה. — ד) שם ד׳, לו. — ה) שם פרשיות י״ט, כ׳. — ו) שם כ״ט.

בירושלים. אך עמלו היה לשוא: צדקיהו מרד במלך בבל ונבוכדנאצר עלה על ירושלים לעשות בה שפטים. וגם אז לא חדל ירמיה לעורר להכנעה ולהשתעבדות, ובגלל זה נחשב בעיני הקנאים כבוגד, וישיבוהו בבית־הכלא וישליכוהו אל הבור וחייו היו בסכנה גדולה. צדקיהו בעצמו היה מוסיף לשאול בסתר את עצת ירמיה, אך לא מצא עז בלבו לעשות כעצתו; הוא ירא כל־כך את השרים השואפים למלחמה, עד שהכריח את ירמיה לדבר שקר[א]. אז בא הקץ על ממלכת יהודה, על ירושלים ועל המקדש, וגם על צדקיהו רפה־הרוח. לירמיה הותר לשבת בארץ עם גדליה בן אחיקם אשר הפקד לנציב; אך אחרי שנהרג גדליה הכריחוהו יוחנן בן־קרח וכל שרי החילים לרדת אתם מצרימה[ב], ושם, כפי הנראה, מת. אחרי צאתו מירושלים אבד זכרו, ואין אנו יודעים עוד דבר על אדותיו.

עוד יותר ממאורעות חייו מלאה ענין התפתחותו הפנימית. להפך מישעיה ירא הוא את „דבר יהוה״, את מתת הנבואה עם הסכנות ומפח הנפש הכרוכים בה. הוא רוצה לברוח אל המדבר[ג] ומקלל את יום הולדו: „אוי לי, אמי, כי ילדתני, איש ריב ואיש־מדון לכל הארץ״[ד]. אך כשהוא אומר להפקיע את עצמו מ„דבר ה׳״ ולא לדבר עוד בשמו, „והיה בלבי כאש בוערת עצור בעצמותי ונלאיתי כלכל ולא אוכל״[ה]. וכן הוא רב ומדיין עם קונו, והוא מטיח דברים כלפי מעלה, שאלהיו אשם בצרת נפשו ועוזב אותו ביגונו: „מפני ידך בדד ישבתי, כי זעם מלאתני״[ו], „היו תהיה לי כמו אכזב, מים לא נאמנו״[ז]. אבל יהוה סולח לו את חטאת שפתיו, והוא מעורר את רוחו: „ונתתיך לעם הזה לחומת־נחושת בצורה, ונלחמו אליך ולא יוכלו לך, כי אתך אני להושיעך ולהצילך, נאום יהוה״[ח].

בתאור זה של חיי ירמיה החיצוניים הבאנו הרבה מקומות חשובים מתוך ספרו, שאין ספק בהם, שהם באמת דברי הנביא. כי אמנם לא כל נ״ב הפרשיות של ספרו אפשר לזקוף על חשבונו. הבקרת מחלקת את נבואות ירמיה הודאיות בסדר כזה: מפרשה א׳ עד פרשה י״ז, פסוק י״ח בכלל, הן עיקרה של המגלה הראשונה; ויש מצרפים אליהן גם את פרשה ל״א (הנפלאה והמצוינה בכמה בחינות, ויש שוללים אותה מירמיה). במגלה השניה, בממלכת יהויקים, נוספו עוד הנבואות הללו: פרשה י״ח; כ׳, ז — יח; מן כ״א, יא עד כ״ב, ט; כ״ה; ל״ה. אחריהן באות: י״ג, יח והלאה; כ״ב, כ — ל. ולאחרונה הפרשיות: כ״ג, כ״ד; כ״ז; ל׳; ל״ב. הפרשיות הביוגרפיות המרובות שבספר ירמיה (ביחוד מן ל״ו ואילך) לקוחות מספר תולדות ירמיה שכתב ברוך בן נריה; וכנראה גם פרשיות כ״ו, כ״ט (מכתבו של ירמיה אל הגולים בבבל) ול״ד, יצאו מתחת ידו של ברוך.

א) ירמיה ל״ח, כ״ד — כז (ויתר הדברים באותה הפרשה קודם לכן). — ב) פרשיות מ״ב מ״ג. — ג) ט׳, א. — ד) ט״ו, י. — ה) כ׳, ט. — ו) ט״ו. יז. — ז) ח״ו, יח. — ח) ט״ו, כ

מלבד זה נספחו אל הספר בזמן מאוחר שלש הפרשיות האחרונות: נ׳ ונ״א, נבואות על בבל, יצירות מצוינות מזמן שאחרי גלות בבל, ופרשה נ״ב, הלקוחה כמעט מלה במלה מספר המלכים השני כ״ד, יח עד סוף הספר. אך גם הנבואה נגד מחללי השבת (י״ז, יט — כז) נחשבת בצדק להוספה מאוחרת מימי הבית השני. וכן צריך לחשוב גם את התוכחות והנבואות: ו׳, א—טז; ל״ג, יד—כו, ועוד קטעים אחדים.

אך בזה עוד לא הותרו כל הספקות, שנופלים בחבור זה. ביחוד מתחבטים החוקרים הרבה בדבר השנויים העצומים שבתרגום השבעים לעומת הנוסח העברי שבידינו, שנויים שבשום ספר אינם רבים ומתמיהים כל־כך כבספר ירמיה. וכמו כן עדיין לא באו החוקרים לידי הסכם בדבר הנבואות „על הגוים" (מ״ו — מ״ט, וגם פרשה כ״ה). אמנם בראש הספר (א׳, ה) אומר ה׳ לירמיה: „נביא לגוים נתתיך", ושוב בפסוק י׳: „ראה הפקדתיך היום הזה על הגוים ועל הממלכות..."; כי על כן נראים דברי אותם החוקרים, שעיקר דברי הנבואות הנ״ל הם מירמיה, אבל בצורה מעובדת מאוחרת. וגם בדבר הפרשיות המצוינות ל׳ ול״א, באים כמה חוקרים לידי פשרה כזו: בעיקרן הן מירמיה אלא שעובדה צורתן בזמן מאוחר עם הוספות אחדות (החוקרים הנוצרים מתענינים בפרשה ל״א, ביחוד בגלל הנבואה על אדות „הברית החדשה" שבה — בפסוקים ל׳ עד ל״ג — אך באמת אין דברים כאלה מפתיעים כלל את מי שיודע ומבין היטב את רוחם ולשונם וסגנונם של הנביאים בכלל; דברים ממין זה לא קשה למצוא גם אצל ישעיה וביחוד אצל יחזקאל. אבל באותה פרשה ל״א יש הרבה יופי פיוטי ורוך ונפשיות בלתי־מצוים — תכף הפסוקים הראשונים, ואחר כך התמונה המרעישה והמלטפת את הנפש כאחד, זו של „רחל מבכה על בניה" עם הפסוק המוסיקלי־הריתמי „הבן יקיר לי אפרים וגו׳". אך כל זה אינו לוקח את לב החוקרים הנוצרים; רק הבטוי „ברית חדשה" הוא איננו מניח להם לישון...

בספרי הנבואה הגדולים יש רק אחד הראוי באמת לשם „ספר", הוא ספר יחזקאל. הנביא הזה, שהתנבא בבבל, למד מן הבבלים הרבה דברים, ובין השאר גם המנהג לרשום על כל דבר שבכתב את המקום והשנה והחודש והיום. מתוך זה אנחנו יודעים כי נבואתו הראשונה נאמרה בשנה החמישית לגלות יהויכין א), ונבואתו האחרונה — בעשרים ושבע שנה ב) (לאותו התאריך). אלא

א) יחזקאל א׳, ב) — שם כ״ט, יז.

שבספרו לא נסדרו הנבואות על פי הסדר הכרונולוני הזה והן באות בו בערבוביא. למשל, הפרשיות האחרונות של ספרו נרשמות „בעשרים וחמש שנה לגלותנו״, בעוד שבפרשה כ״ט באה נבואתו האחרונה משנת ל״ז, ופרשה ל״א נרשמת „באחת עשרה שנה״! — מלבד זה יש גם בספרו הוספות ותקונים מזמן מאוחר, אבל במספר מועט, לפי הערך.

יחזקאל הוא בין הנביאים הופעה פתלוגית, ואישיותו מסובכה ומורכבת מכמה וכמה נגודים. ומתוך כך גם ספרו — המחזיר לנו את פעולתו הרוחנית של מחברו — גם הוא מסובך ומרכב מיסודות שונים ומשונים: יש כאן תורות־כהנים וחוקי־פולחן בצדן של דרשות ותוכחות, הוראת דרכי־תשובה בצדם של חזיונות־מסתורין ואפוקליפסיות, ציורים מליציים נפלאים ושירה רכה נפשית בצדם של תאורים ודבורים גסים. ועוד כמה נגודים וזרות.

קובץ ספרי הנביאים הקטנים „תרי עשר״ גדול מאד בערכו ובעושר תכנו המגוון. גדולה חשיבותו, מפני שהוא מקיף זמן של שש מאות שנה, למן ראשוני הנביאים, שהתחילו כותבים דברי נבואתם בימי ירבעם השני מלך ישראל, ועד האחרון שבהם, שהשפיק בהזיות ובחזיונות אפוקליפסיים בימי אנטיוכס אפיפנס. ומה עשיר ומגוון תכן הקובץ הגדול הזה! בצדו של עמוס הקשה והזועם אנו מוצאים כאן את הושע הרך ומלא־הרגש; בצדו של מיכה בן העירה בעל הטענות — את צפניה המהודר מזרע המלוכה; אצל זכריה הדיפלומטי — את מלאכי הקנאי; וכיוצא בזה. גם יש לקובץ זה יתרון גדול: רוב הספרים שבו אפשר לקבוע את זמנם בדיוק.

שלשת הנביאים עמוס, הושע ומיכה נבאו כמעט בזמן אחד, בימי ירבעם השני מלך ישראל ועוזיהו מלך יהודה. עמוס, בן העיר הקטנה תקוע, והושע, שמקומו לא נודע לנו, נבאו שניהם רק על ממלכת אפרים. הברק החיצוני של ממלכת ירבעם השני, הצלחתו במלחמותיו עם הארמים ויתר שכני ישראל, הכו בסנורים את עיני בני אפרים מראות את הרקבון הפנימי, את הקלקלה הסוציאלית העלולה להחיש את קצה של הממלכה. והושע, הצעיר מעמוס, עודנו מספיק להעביר אותנו מתפארת מלכותו של ירבעם גם אל תקופת המהומות והקשרים ומלחמות־האזרחים, שהתחילו באפרים תכף לאחרי מות המלך הזה ושהיו באמת התחלת הקץ. כי על כן ספריהם של שני הנביאים האלה, עם החומר הרב על המצב התרבותי והדתי שבימיהם, הם באורים ומלואים חשובים מאד אל הידיעות המקוטעות והיבשות, שנמסרו לנו בספרי המלכים על אותה תקופה העצובה בדברי

ימי ממלכת אפרים. שני הנביאים צופים באספקלריא מאירה ורואים את הקטסטרופה הנוראה ממשמשת ובאה: את גלות ישראל על ידי מלך אשור „מהלאה לדמשק", „על אדמה טמאה", „ולא יסכו ליהוה יין ולא יערבו לו זבחיהם" ולא יוכלו לחוג שם את חגי יהוה.

מספרו של עמוס ראוי להזכיר ביחוד המשא הגדול שבשתי הפרשיות הראשונות, שבו מזהיר ומאיים יהוה את כל העמים על עברם על חוקי האנושיות הקבועים. החוקים האלה הם: שאסור להתנהג באכזריות עם שבויי־מלחמה או להרגיז מנוחתם של המתים („על שרפו עצמות מלך אדום לשיד"), שאסור לעשוק ולהונות את העני בהערמה משפטית, וכיוצא בזה. כמו כן יש לציין את מראות־הנבואה שלו (בפרשיות ז׳, ח׳) ואת מקרהו עם אמציה כהן בית־אל שהלשין עליו לפני ירבעם וגרש אותו מבית־אל, „כי מקדש־מלך הוא ובית־ממלכה".

בספרו של הושע, המצטיין ביחוד בסגנון לשונו הקצר והחריף, מענין אותנו ספור זווגו הראשון והשני, ששניהם לא עלו יפה. זנותה של אשתו היא לו משל וסמל לאי־אמון של ישראל לאלהיו. וכמו שהנביא אינו עוזב את אשתו למרות דרכיה הרעים, כן לא יטוש גם יהוה את עמו, כי רחום וחנון הוא ומרבה לסלוח.

עם מיכה המורשתי (בשלש הפרשיות הראשונות של ספרו) אנו עוברים לירושלים. הנביא בן־העירה התמים והישר נרעש ונרגז מאד על השערוריות והתועבות, שהוא רואה בעיר־המלוכה. ביחוד מתעיבים לעשות בשדרות העליונות. „ראשיה בשחד ישפטו וכהניה במחיר יורו ונביאיה בכסף יקסמו" „ואשר לא יתן על פיהם וקדשו עליו מלחמה". והוא קורא אליהם בחמת רוחו ומנבא להם אחרית רעה:

שִׁמְעוּ נָא זֹאת רָאשֵׁי בֵּית־יַעֲקֹב וּקְצִינֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל
הַמְתַעֲבִים מִשְׁפָּט וְאֵת כָּל הַיְשָׁרָה יְעַקֵּשׁוּ,
בֹּנֶה צִיּוֹן בְּדָמִים וִירוּשָׁלַיִם בְּעַוְלָה...
בִּגְלַלְכֶם צִיּוֹן שָׂדֶה תֵחָרֵשׁ
וִירוּשָׁלַיִם עִיִּין תִּהְיֶה
וְהַר הַבַּיִת לְבָמוֹת יָעַר א).

שאר הפרשיות של ספר זה (ד׳ — ז׳) אינן למיכה; כך מחליטים כמעט כל החוקרים. בהן מצוין ביחוד „דין תורה", שבין יהוה ועמו (ו׳, א—ח), שעליו דברנו כבר למעלה.

א) מיכה ג׳, ט—יב וכל הפרשה.

כמאה שנה אחרי שלשת הנביאים האלה חלה תקופת נבואותיהם של שלשת נביאים „קטנים" אחרים: צפניה, נחום וחבקוק (שכולם נבאו, כנראה, בימי יאשיהו). הזמנים נשתנו וגם נבואותיהם של הנביאים קבלו צורה חדשה וחומר חדש. מצד אחד פונה שמשו של אשור לערוב, ומצד שני ממשמש ובא „ספר התורה" הגנוז בבית ה׳. ה„רשע" כלי־קבול לחרון אף ה׳, זהו לפי־שעה אשור, אשר רדה באף גוים זמן רב כל־כך, וכנגדו ישראל הוא עתה ה„צדיק", המקבל את חסדי ה׳ ויעודי הנחמה של נביאיו. נחום, המשורר הנעלה, מנבא על מפלת נינוה ועל המטבח אשר יערכו בה, בשירה מליצית כבירה המתחילה בתאור חי זה:

הוֹי עִיר דָּמִים, כֻּלָּהּ כַּחַשׁ, פֶּרֶק מְלֵאָה!...
קוֹל שׁוֹט, וְקוֹל רַעַשׁ־אוֹפָן, וְסוּס דֹּהֵר וּמֶרְכָּבָה מְרַקֵּדָה...
וְלַהַב חֶרֶב וּבְרַק חֲנִית — וְרֹב חָלָל וְכֹבֶד־פָּגֶר,
וְאֵין קֵצֶה לַגְּוִיָּה, וְכָשְׁלוּ בִּגְוִיָּתָם. א)

וכל שומעי דבר מפלתה של נינוה ימחאו כף, כי „על מי לא עברה רעתך תמיד!" ב׳.

זמן חבור ספרו של צפניה קדם קצת למציאת „ספר התורה". הנביא הזה כותב בעת שהסקתים עשו שמות במערבה של אסיה. הוא רואה בעלית הגוי הפרא הזה אותות מבשרים את בוא יום הדין, יום יהוה הגדול: „יום עברה היום ההוא, יום צרה וצוקה..." ג). גם ירושלים לא תנקה: „בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות" ד) (על יסוד הפסוק הזה נהגו הציירים והפסלים לתאר את צפניה עם פנס בידו, מין דיוגנס עברי).

ספרו של חבקוק, קשה מאד לעמוד על זמנו, ולפעמים — גם על כונתו (כי במקומות רבים, ביחוד בפרשה השלישית, הדברים מגומגמים ומשובשים מאד). הרבה השערות שונות נאמרו על הנביא הנמלץ ורב־הרגש הזה, המשוע וזועק חמס אל יהוה על ה„צער העולמי" בדברים היורדים לתוך־תוכה של הנשמה, שכמוהם לא נשמע מפיו של שום נביא („ותעשה אדם כדגי־ים, כרמש לא מושל בו!"). אך קרוב לודאי הוא, שזמנו חל בימי יאשיהו.

זמנם של חגי וזכריה הראשון (בעל שמנה הפרשיות הראשונות של הספר המיוחס לו) נקבע בדיוק בספריהם (כי גם הם כיחזקאל רשמו על נבואותיהם את השנה והחדש והיום). הם נבאו אחרי גלות בבל, בשנים הראשונות למלכות

א) נחום ג׳, א־ג. — ב) שם, בסוף הספר. — ג) צפניה א׳, טו. על תכנה של הכתובים האלה נתחבר בימי הבינים שיר דתי נוצרי בלשון לטינית, הנודע בכנסיה הקתולית על-פי התחלתו dies iral dies illa („יום עברה היום ההוא"). — ד) שם, יב.

דריוש. בספריהם אנו מוצאים ציור נאמן של מצב הרוחות בין שבי הגולה בשנים הראשונות אחרי שיבת ציון. אחרי הרוח הכהה והדאבון של העת הראשונה הורגשה בקרב עדת ירושלים התרגשות עצומה. בממלכה הפרסית קמו מהומות וסכסוכים פנימיים, שהיו עלולים להביא אותה לידי הריסה. חגי נבא בשם יהוה: „אני מרעיש את השמים ואת הארץ, והפכתי כסא ממלכות והשמדתי חוזק ממלכת הגוים" א) — וזה יהיה האות לביאת המשיח. ובכן התחילו עוסקים בשקידה נמרצה בבנין הבית, עשו עטרה למלך המשיח העתיד לבוא, וצפו בכליון־העינים למהלך המאורעות. אבל לא כאשר דמו כן היה. דריוש הראשון הצליח להשיב את סדרי הממלכה לקדמותם ותקפה של המלכות הנכרית נראה עתה מוצק ונכון מבראשונה. בירושלים נזדעזעו ממש על התפתחות זו של הקריזיס, ונדהמים ומהוממים שמעו את הידיעה, שהביאו הרוכבים במראות הלילה של זכריה: „התהלכנו בארץ והנה כל הארץ יושבת ושוקטת" ב). אז ראה הנביא לו לחובה לדבר דברים טובים, דברי נחומים, כדי לעודד את רוח העם. התחילו מקיפים אותו בשאלות שונות, וביניהן, כפי הנראה, גם זו: מדוע עוד לא נתן יהוה את היכלת להקים את חומת ירושלים הפרוצה? על זה עונה הנביא תשובה דיפלומטית מחוכמת: „פרזות תשב ירושלים מרוב אדם ובהמה בתוכה, ואני אהיה לה — נאום יהוה — חומת אש סביב" ג).

כמאה שנה אחרי כן נתחברו ספריהם של מלאכי ועובדיה. זה האחרון שמח לאידם של האדומים, שהורדו „ממרום שבתם" על־ידי שבטי ערב, ההולכים לרשת משכנות לא־להם. ומספרו של מלאכי אנו רואים, כי מצבה המוסרי של העדה הצעירה בירושלים היה מקולקל מאד וכל תקנותיו וגזרותיו של עזרא בשעתו נגד נשואי־התערובות לא הועילו ולא האריכו ימים, „כי חלל יהודה קדש יהוה ובעל בת־אל נכר ד).

על ספרו של יואל וצביונו האפוקליפסי כבר דברנו למעלה.

ספר יונה הוא ספור־אגדה, ורק משום שחשבו, כי אותו יונה בן אמתי (שבאמת אינו מחבר הספר אלא נושא הספור) הוא הנביא יונה בן־אמתי מגת־החפר שנזכר במ"ב (י"ד, כה), לכן קבעו אותו בין ספרי הנבואה. ספר יונה — כמו מגלת רות — מביע דעה נעלה, היוצאה מתוך השקפת עולם אוניברסליסטית: יהוה, יוצר הכל, חומל על כל ברואיו, בלי הבדל דת ולאום, להפך מהאדם קטן־המוח וצר־הלב והעין.

נשאר לנו עוד לדבר על „זכריה השני", כלומר: על שש הפרשיות

א) חגי ב', כא—כב (ועי' שם פסוק ו') — ב) זכריה א', יא. — ג) שם ב', ח—ט. — ד) מלאכי ב', י"א.

האחרונות (ט — יד) של ספר זכריה. יש בהן הרבה דברים מדומדמים ומגומגמים, לכן קשה לעמוד על ענינן של הנבואות האלה בכלל. על זמן חבורן נחלקו דעות החוקרים עד מאד. ואולם מליצותיו המעולפות בסודות, הזכרת יון בתור עם שליט א), דברי הזלזול כלפי הנביאים ב), והערך הגדול שניתן לחג הסכות ג), — כל אלה הם סימנים מובהקים לזמן מאוחר מאד.

לאחרונה ראוי להעיר, כי המאספים והמסדרים של ספרי הנבואה התכוונו במלאכתם זו גם לתכלית מעשית חשובה מאד. הקבוצות הללו נועדו למקרא באזני העדה בבתי־כנסיות בשבתות ובמועדים, לתורה ולמוסר ולנחמה, ולחזוק הרוח הלאומי והדתי בכלל. כי על כן אי אפשר היה לתת את הספרים כמו שהם; הם היו טעונים עריכה, קצת שנויים בלשון וגם מקצת תקונים והוספות, ביחוד בנוגע לעתיד המשיחי, אשר בני העם הוסיפו עוד לחכות ולצפות לו. כדי „שלא לעמוד בדבר רע״, כדי „לצאת בכי טוב״, הוסיפו המסדרים העורכים אחרי איזו נבואה קשה, דברי נחומים, יעודים משיחיים. הוספה ברורה וגלויה כזו אנו רואים בפרשה האחרונה של ספר עמוס: מפסוק ז׳ עד סוף הספר נוספו דברים טובים, יעודים לימות המשיח, כדי להמתיק את מרירותם של הדברים שקדמו לזה. אבל גם בספרי הנבואה האחרים יש למצוא הוספות של המערכת מעין זו: רובן בספרי ישעיה, ובפרט בפרשיות כ״ח —ל״ה. גם הנבואה המשיחית הנפלאה „והיה באחרית הימים״ שבראש פרשה ד׳ בספר מיכה (ושנמצאה גם בישעיה ב׳, א והלאה), נקעבה כאן בודאי על־ידי המערכת, כדי לרכך את הרושם הקשה שעשו על קהל השומעים דברי מיכה בפסוק האחרון של פרשה ג׳: ציון שדה תחרש וירושלים עיין תהיה וגו׳.

א) זכריה ט׳, יג. — ב) שם י״ג, א—ג. — ג) שם י״ד, טז—כ.

החריפות והחדוד שבתנ"ך*)

חפץ אני לשיח אתכם בענין הידוע לכלכם, ושבכל־זאת מסופקני אם שמתם לבכם אליו כראוי. רצוני להעירכם על ה„הלצות ובדיחות" שבתנ"ך, ובכלל על החריפות העברית, על רוח־ההתול הדק המיוחד לעברים הקדמונים, ושעבר בירושה ליהודים שבכל הדורות עד היום הזה.

כלכם בודאי בקיאים בתנ"ך, אם מעט או הרבה. כלכם התענגתם על הספורים היפים והנעימים שב„ספר־הספרים" הזה; רוחכם התלהב ונפשכם התנשאה במליצות הנשגבות של הנביאים, במוסרם הנעלה, בחזיונותיהם הכבירים; לבכם התחמם בתפלות המעוררות והמעודדות ובזמירות המרוממות שבספר התהלים; שכלכם התחדד במשלים המחוכמים ועמקי הבינה וההסתכלות הפסיכולוגית שבספרי „משלי" ו„קהלת". ואולם, השמתם לבכם על אוצרות החריפות, הבדיחה, החדוד, הלצון, הלעג, ההתולים, הצחוק, השנינה, הגנוזים בספרי הקדש?

ראו נא, הנה קראתי לפניכם בשמות רבים לדבר אחד, ועוד לא הריקותי את כל אוצר השמות העברים שנִתנו לאותו הדבר. ההלצה הדקה והשאננה, והלעג המר והדוקר, מכונים גם שניהם בלשוננו הלאומית בשמות נרדפים רבים. אות הוא, כי ה„הומאר" ו„האירוניה" (כמו שקוראים לשניהם בלשונות הגוים) היו מצויים מאד באומתנו העתיקה. אות הוא, כי העברים הקדמונים היו אמנים גדולים במקצועות ההלצה והלעג, והיו מטפחים ומפתחים אותם בחבה יתרה ובבינה יתרה, עד כי „נתחו" אותם לחלקיהם הדקים מן הדקים, ויקראו שמות לכל גווניהם ובני־גווניהם.

התנ"ך הוא הספר היותר עתיק שבעולם. לשום אומה ובשום לשון אין ספר אשר יוכל להתחרות בזקנה אפילו עם ספרי הנביאים המאוחרים. אבל, אף שהתנ"ך הוא „קדמון" מאד, בכל־זאת יש בלשונו ובסגנונו (על תכנו אינני מדבר

---

*) נדפס ראשונה ב„החבר" היומי (תרס"ח) בשם „לצון ולעג בספרי הקדש".

כלל) רוח־חיים, הרבה יותר מבספרים שנכתבו בלשונות־הגוים מאות שנים אחריו. וביחוד נראה זאת במקצוע „החדוד", ההלצה והלעג. לצון חריף כזה שבתנ"ך לא נמצא בשום ספרות עתיקה. אות הוא, כי העברים הקדמונים היו עם חריף ושנון מאין כמוהו; ואף שהם היו באמת „גוי קדוש", לעומת הגוים עובדי־האלילים שבימיהם, בכל־זאת הגדילו לעשות גם בצחוק ובהתולים ובלעג. כי על כן היתה הלשון העברית ללשון חדה מאד.

ואמנם החדוד והלצון הם סגולה מיוחדת לכל בני שם. אבל, כנראה, הצטיינו העברים בסגולה זו שכם אחד על כל העמים שכניהם; כמו שגם לשפה העברית יתר־עז ויתר־חריפות מאשר לשאר הלשונות השמיות הקדמוניות. ואולם סגולותיה הנפלאות של לשוננו הלאומית אינן עתה מעניני. הפעם אני רוצה רק להעיר בזכרונכם ולהאיר לפניכם את ניצוצות הלצון והלעג שבתנ"ך, הידועים לכם היטב, אלא שאפשר לא השגחתם בהם עד הנה.

הבה, נטייל נא בין ה„הלצות והבדיחות" שבספרי הקדש.

ה„לץ" הראשון שהיה בעולם, הוא, בלי ספק, קין. תשובתו המפורסמת „השומר אחי אנכי?" מעידה על „הרוצח הראשון", כי לעג והתולים לא זרו לרוחו.

ואולם בתורה אין דברי לעג ושנינה מצויים כל־כך. ואלה היותר יפים שבהם:

קריאתם של אחי־יוסף: „הנה בעל החלומות הלזה בא!"

לעג מר וחריף מאד צפון בקריאת בני ישראל אל משה: „המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר?!" הלעג מובן יותר בזכרנו, כי מצרים היתה באמת „ארץ קברים", כמו שמעידות גם הפירמידות (הן קברות המלכים).

גם הקריאה של דתן ואבירם: „העיני האנשים ההם תנקר?" היא לעג מר המתלבש בציור מליצי נפרז (דראסטי): כאילו רוצה משה לנקר את עיני האנשים, לבל יראו דברים כהויתם.

מליצות מחודדות בתמונה נפרזה אנו מוצאים עוד במקומות אחדים בתורה. למשל, על ישמעאל: „והוא יהיה פרא אדם, ידו בַכל ויד כל בו". זוהי מליצה הלצית־נפרזה, המורגשת ביחוד לקטנים.

ציור מליצי עוד יתר מחודד ויתר בולט נמצא בקללת ה„תוכחה": „ורדף אותם קול עלה נדף". מה יפה ומה דק הוא הציור המליצי למרות הפרזתו! אנשים גדולים נסים מפני אושה קלה של עלה שהרוח נדף אותו. החריפות היא ביחוד בלעג המר „ורדף אותם": קול של עלה נדף רודף את האנשים הנפחדים!

ציור מליצי־הלצי דק מאד בולט גם מתוך המאמר: „השחד יעור עיני פקחים". מליצות נפלאות ומחודדות כאלה דַיָּן לעשות את הלשון העברית לגברת הלשונות.

ואולם ה„הלצות והבדיחות" היותר מצוינות אנחנו מוצאים בספרי הנביאים הראשונים והאחרונים, וגם בספר איוב (על „משלי שלמה" אין צרך לדבר, שהרי הם כלם פתגמים מחודדים).

עשירים במבטאים הלציים ובלעג ושנינה הם הספורים שבספר שופטים, שמואל ומלכים. תכף בשירת דבורה אנו פוגשים מליצות של לעג שנון, המכוון כלפי השבטים שלא השתתפו במלחמה על סיסרא. „לפלגות ראובן גדולים חקרי לב! למה ישבת בין המשפתים? לשמוע שריקות עדרים?" כלומר: תחת ללכת למלחמה, במקום סכנה, אתה מוצא יתר־חפץ לשבת לבטח בין הצאן והבקר ולשמוע שריקות עדרים. זהו לעג דוקר. גם שבט דן מקבל „מנה יפה" מאת הנביאה המתלוצצת: „ודן למה יגור אניות?" למה הוא מתכנס ומסתתר באניותיו? (כי נחלת דן היתה על שפת הים).

בלעג עוקץ, המתמזג יפה עם טבעיות פרימיטיבית, מתארת שירת־דבורה גם את השיחה הדמיונית שבין אם־סיסרא ובין „חכמות שרותיה", על אשר „בושש רכבו לבוא": „הלא ימצאו יחלקו שלל! רחם רחמתים לראש גבר! שלל צבעים לסיסרא! . . ."

גם בתשובתה של דבורה לברק, יש לעַג גלוי: „הלוך אלך עמך, אפס כי לא תהיה תפארתך על הדרך אשר אתה הולך" (מה נאות כאן שתי מלות־השמוש „אפס כי"! הן הָעמדו כאן כשני סילונות של צונן...

יואש, אביו של גדעון, היה גם הוא לץ גדול; זאת אנו רואים מתשובתו לאנשי עירו, שאמרו להמית את בנו (גדעון) על אשר נתץ את מזבח הבעל. המצב היה מסוכן מאד; אנשים קנאים ומרי־נפש מרעימים על יואש: „הוֹצא את בנך וימוֹת!" אבל יואש הלץ־הפקח מרגיע את הקהל הקנא ונוקם, ומֵסב את הסכנה הנשקפת לבנו רק בדברי לעג דק: „האתם תריבון לבעל? — אם אלהים הוא, ירב לו!" ואנשי העיר הבינו, כנראה, את הלצון החד, ואולי גם נהנו ממנו (שהרי עברים הם המחבבים ומוקירים הלצה יפה), ולכן הרפו מגדעון. והעם העברי, שאינו מקפח שכר שיחה נאה, קרא לגדעון „ירבעל", לאמר: ירב בו הבעל...

גם גדעון בעצמו, אף כי היה איש־מלחמה, הבין גם הוא להמנע משפיכות־דמים, על־ידי שיחה נאה. כאשר נקהלו עליו אנשי אפרים, אנשי ריב ומדון כל הימים, „ויריבון אתו בחזקה" על אשר לא קרא להם בלכתו למלחמה על מדין, אז השכיל לפייסם במליצה היפה: „הלא טוב עוללות אפרים מבציר אביעזר!"

מרגלית יקרה במקצוע הסַטירה הוא המשל המפורסם של יותם בן גדעון („הלוך הלכו העצים למשוח עליהם מלך"). זהו המשל הראשון, המשל היותר עתיק

בספרות העולמית; וכמו בסגנונו המשוכלל ובציוריו המלאים חיים, כן גם בלעגו השנון והדוקר, אין דומה לו במשלים של עמי־קדם.

הספור על דבר א ב י מ ל ך , באותה הפרשה (שופטים ט), מצטיין בכלל בסגנון עתיק, וגם בהלצות יפות. געל, המורד באבימלך, מתפאר בגבורתו ובאמץ־לבו, בשעת משתה ושכרון; אך ממחרת היום, כאשר התפכח ובראותו מרחוק את גדודי אבימלך הולכים על העיר, נָשתה גבורתו, והוא מגמגם בחרדה אל זבול שר העיר (פקידו של אבימלך): „הנה — עם יורד — מראשי — ההרים״. וזבול הלץ עונה בצחוק: „את צ ל ה ה ר י ם אתה רואה כ א נ ש י ם!״ ולאחרונה, כאשר נוכח געל, כי לא „צל ההרים״ הוא רואה אלא אנשים ממש, אז קורא אליו זבול בלעג: „א י ה א פ ו א פ י ך אשר תאמר, מי אבימלך כי נעבדנו? הלא זה העם אשר מאסת בו, צא נא עתה והלחם בו!״ — כמה חיים, כמה התרגשות, וכמה התולים, יש בשיחה הקצרה הזאת שבין געל ובין זבול!

הלא תזכרו את דברי־יפתח הארוכים, אשר שלח בְיד מלאכיו אל מלך בני עמון? אותם הדברים כשהם לעצמם, מצוינים בגלל ה„השקפה ההיסטורית״ שבהם על כבוש ארץ האמורי בידי ישראל בימי משה. ואולם למרות הסגנון הרציני שבכל ה„סקירה״ הזאת, נמצא בה גם התול דק. יפתח אומר אל מלך בני־עמון בהמשך דבריו: „הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש, ואת כל אשר הוריש אדני אלהינו מפנינו אותו נירש״. הוא לועג כאן לאלילי בני־עמון, מבלי שהמלך הנכרי מרגיש בכך.

שמשון הגבור, החביב כל־כך על כל קוראי התנ״ך, הקטנים והגדולים, הוא לא רק כביר כח־ידים, אלא גם כביר כח־שפתים, כי הוא גם לץ מצוין. הוא בעל־חידות ובעל־הלצות גם יחד. החידה המפורסמת שלו, היא הראשונה ב„ספרות החידות״; סגנונה נפלא בקצורו ובדיוקו — אבל באמת אי־אפשר כלל למצא פתרונה, שהרי היא רומזת על מעשה שהיה, ומי שלא ידע את המעשה, איך יוכל להגיד את החידה?

אבל, אם חידתו אינה מוצלחת כל־כך, הנה הלצותיו מוצלחות כל־צרכן. את כעסו על מעשה התרמית שעשו לו „מגידי־החידה״, הבִיע באירוניה יפה: „לולא חרשתם בעגלתי לא מצאתם חידתי״. זה לעג עטוי במשל ציורי. הלצה יותר חריפה היא קריאתו: „בלחי החמור חמור חמורתים!״ (בלחי החמור הכיתי חמורים רבים). אגב אעיר על המליצה ההלצית־הבולטת שבספורי שמשון: „ויך אותם שוק על ירך״. מליצה זו נמצאת רק פעם אחת בתנ״ך, והיא מחודדת מאד בציורה המשאל.

פרשה י״ח בספר שופטים היא מן היותר מצוינות בחלק הספורי שבכל התנ״ך. שם מסופר על אדות „האכספדיציה הצבאית״ ששלח שבט הדני אל העיר ליש,

היא דן, ועל גזלת פסל־מיכה. המאורע האחרון הזה מתואר בסגנון חי וטבעי עד מאד; והשיחות בין בני דן ובין „הנער הלוי־הכהן" ומיכה, מלאות התרגשות ובדיחה ולצון גם יחד. בני דן מתנהגים בכל המאורע הזה כ„גזלנים ליצנים". כאדם העושה בתוך שלו הם באים ביתה מיכה, ולוקחים להם „את הפסל ואת האפוד ואת התרפים ואת המסכה". הנער הלוי, בעל היחש המסובך (בפרשה י"ז נאמר עליו „ממשפחת יהודה והוא לוי"), הממלא בבית מיכה תפקידו של „כהן" בשכר עצום: „עשרת כסף לימים (לשנה) וערך בגדים ומחיה", — הנער הזה, שכנראה היה „בחור יפה", מתרגש קצת למראה הגזלה, והוא קורא אל „הגזלנים": „מה אתם עושים!?" אבל הדנים הליצנים משתיקים אותו: „החרש! שים ידך על פיך ולך עמנו"; הם מציעים לו עסק יפה: להיות לכהן לשבט הדני, והם מדברים על לבו בשפתי־לעג: „הטוב היותך כהן לאיש אחד, או היותך כהן לשבט ולמשפחה בישראל?".

הדברים האלה מתקבלים על לבו של „הלוי ממשפחת יהודה", הוא מסכים אל העסק והולך עם „הגזלנים". אבל מיכה, שהוא מ„הר אפרים", אפרתי כעסן ככל בני שבטו, אינו מקבל במנוחה את דבר הגזלה. הוא מזעיק את שכניו, וכלם רודפים אחרי הגזלנים. אך בני דן אינם מתפעלים מ„האויב" הרודף אחריהם; הם הנסבים פניהם אל מיכה ושואלים בתמימות הלצית: „מה לך כי נזעקת?" — כאילו אין הם יודעים כלל את הסבה!

השאלה המהתלת הזאת הרתיחה את דמו של מיכה הכעסן. מרוב כעסו והתרגשותו יוצאים הדברים מפיו „מבוהלים ודחופים", בסגנון קטוע. הוא צועק בנשימה אחת: „את אלהי אשר עשיתי לקחתם — ואת הכהן — ותלכו — ומה לי עוד? (כלומר: מה נשאר לי עוד?) — ומה זה תאמרו אלי: מה לך?".

מכל מלה ומלה שבפסוק זה, נראה, כי הדברים נאמרים בחפזון ובכעס ובהתרגשות עצומה, ולכן הם פועלים פעולה מבדחת. אין כל ספק, שגם ה„גזלנים הדנים" לא יכלו להתאפק מצחוק לשמע הטענות הבלולות, התכופות והדחופות של מיכה המתרגש. הם משתיקים אותו באיום הנשמע כלעג: אל תשמע קולך עמנו, פן יפגעו בכם אנשים מרי נפש..." כך מאיימים על התינוקות: אל תצעק, פן יבוא הדוב...

וכותב הספור מסיים את המאורע המרעיש־המבדח, במלים מעטות שגם בהם יש מעין לעג: „וירא מיכה כי חזקים הם ממנו ויפן וישב אל ביתו". בודאי!

כל־כך חיים, כל־כך בדיחות נחמדה, כבפסוקים המספרים את „גזלת פסל מיכה" — קשה למצא במקומות אחרים בתנ"ך.

בספר שמואל אין מקומות הלציים רבים. ראוים להזכר דברי הלעג או הכעס הדראַסטי, שנמסרו בשם הפלשתים. למשל, קריאת־הלעג של הפלשתים, בראותם מרחוק את יונתן ונושא־כליו: „הנה עברים יוצאים מן החורים אשר התחבאו שם".

או קריאת הכעס של גלית אל דוד: „הכלב אנכי כי אתה בא אלי במקלות?״ וכן גם קריאתו של אכיש מלך גת: „חסר משוגעים אני כי הבאתם את זה להשתגע עלי?״ — מצוינים בלעגם המר ובכעסם הדראסטי גם יחד הם דברי שרי־פלשתים אל אכיש, אשר חפץ לקחת אתו את דוד במלחמה על ישראל: „ובמה יתרצה זה אל אדוניו (אל שאול)? הלא בראשי האנשים ההם (כלומר: הפלשתים)!״.

עוקץ מכאיב בולט מדברי נבל אל עבדי דוד: „מי דוד ומי בן־ישי? היום רבו עבדים המתפרצים איש מפני אדוניו!״

לעג אָיום ומקפיא את הדם מורגש בדברי יואב אל האיש שמֵאֵן להמית את אבשלום בהיותו תלוי „בין השמים ובין הארץ״. יואב מתקצף על „פחדנותו״ של האיש, וקורא: „לא כן אוחילה לפניך!״ כלומר: אני לא אַמתין הרבה ולא אעשה „צרמניות״ רבות. וכאשר אמר, כן עשה...

בספר המלכים (א) נמשכות עינינו ראשונה אל פרשה י״ב, המספרת בסגנון עתיק אבל חי מאד, את דבר קריעת הממלכה לשתים. מן התשובה הגאיונה שיעצו „הילדים״ לרחבעם לענות את העם, ראוי להזכיר את הלעג במשל־ציורי: „קטני עבה ממתני אבי״. ואמנם ראוי להעיר, כי את הדבור הגס הזה לא שָנה רחבעם בתשובתו אל העם (שם, פסוק י״ד); רגש המוסר, רגש כְּבוד־אב, מנע אותו מהוציא מפיו על אביו המלך המת דבור מלעיב כזה (שאולי היה בכלל פתגם המוני ידוע). הוא הסתפק רק לאמר לעם: „אבי הכביד את עולכם ואני אוסיף על עולכם, אבי יסר אתכם בשוטים ואני איסר אתכם בעקרבים״ (בדברים האחרונים האלה יש גם־כן לעג במשל ציורי).

בקריאת המרד של העם, מובא הכעס וההתרגשות בלעג מר: „לאהליך ישראל! עתה ראה בֵיתך דוד!״ דברי הכעס הללו יכולים להתבאר בפנים שונים, אך בכל ביאור הם מזעזעים בלעגם הצורב.

בספר המלכים אנו שומעים בפעם הראשונה את סגנון הלעג של הנביאים. הנביאים היו האמנים הכי־גדולים במקצוע ההתולים. בהתעוררם על חנפים ועריצים, בהִסָער לבם על רֶשע ועָול, על עשק־רש ועל גזל־משפט, בהתמרמרם על רֶשע־כסל, על כל שקר ותרמית, על עבודת־אלילים ועל כל עבודה זרה המתנגדת לרגש המוסר או לשכל הבריא, — אזי לשונם כחרב חדה ולעגם נוקב ויורד עד התהום. מי יעמוד לפני זעם לשונם ולפני שוט לצונם!

הנביא הראשון המשתמש בנשק הלעג ביד רחבה ובאמנות גדולה, הוא אליהו התשבי, זה הנביא שהיה לחביבה של האומה הישראלית. הוא עלה בסערה השמימה, ברכב־אש ובסוסי־אש; אבל גם בחייו עלי־אדמות היה בלול מאש וסערה. הוא מלא אש־קִנאה לאלהיו, לאלהי האמת והצדק; ולשֵמע כל דבר עָול ורשעה, הוא משתער כרוח־סערה על המעַוֵל־הרשע, ובלשון לוהטת הוא מגיד למלכים פשעם, בלי חת.

ואיזה מהתל הוא, הנביא הנעים־האיום הזה! הלא תזכרו את דברי־לעגו אל נביאי הבעל, אשר קראו „בשם הבעל מהבקר ועד הצהרים לאמר: הבעל עננו! ואין קול ואין עונה" (שימו לבכם אל דברי המספר: „ואין קול ואין עונה"; המרגישים אתם את הלעג הקר שבמלים המעטות הללו? ואמנם כל המעשה מסופר שם בסגנון הלצי חריף) „ויהי בצהרים ויהתל בהם אליהו, ויאמר: קראו בקול גדול! כי אלהים הוא, כי שיח וכי שיג לו (הוא שקוע ברעיוניו או בשיחה, או שיצא החוצה), וכי דרך לו (אפשר שנסע לדרכו), אולי ישן הוא וְיִקָץ!" כמה לעג, כמה אירוניה קודחת בכל מלה ומלה! ונביאי־הבעל הטפשים שמעו לעצת אליהו, „ויקראו בקול גדול... ואין קול ואין עונה ואין קשב!" — כך מסיים כותב הספור „בשלוה אֶפית", המבליטה עוד יותר את הסיטואציה המגוחכה.

יפה היא בציורה המליצי גם הקריאה הגדולה של אליהו אל העם: „עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעפים!" כלומר: עד מתי אתם מדלגים ומקפצים ותועים הנה והנה בין שתי דעות, או, כמו שיֵאָמר עתה, בין שתי „מפלגות".

אחאב מלך ישראל, שהוא היה כלי־הקבול לחֲצי־זעמו ולמוסרו המפוצץ של אליהו, מתואר בספר המלכים כאיש טוב־לב בטבעו, אלא שאשתו המרשעת, איזבל הצידונית, משלה בו, והיא עשתה בשמו את כל התועבות ואף כי בביתו, בפני אשתו, היה רפה־רוח מאד, אך במלחמה היה גבור אמיץ, כמו שמעידה עליו מיתתו, מות־גבורים (כאשר נפצע פצע־מות, עמד בכל־זאת במרכבה כל יום־המלחמה, לבל יפול רוחם של אנשי־הצבא). וכפי הנראה היה גם „בעל־לשון"; תשובתו לבן־הדד מלך ארם: „אל יתהלל חוגר כמפַתח!" נפלאה מאד בסגנונה השנון. אך קרוב יותר לשער, כי הפתגם הזה היה משל עתיק בישראל, ואחאב צוה רק להזכירו למלך ארם היהיר־המתפאר. ואמנם גם בדברי־התפארותו של בן־הדד יש ציור התולי: „אם ישפק עפר שומרון לשעלים לכל העם אשר ברגלי" (יש מפרשים „לשעלים" — לכפות רגליהם, ויש מבארים — למלוא־חפניהם; אך בכל אופן בולט הלעג והבוז מדבור זה).

ומדי דברי באחאב, ראוי לזכור את לעגה של איזבל אשתו על אשר התעצב כל־כך למיאונו של נבות למכור לו את כרמו: „אתה! עתה תעשה מלוכה על ישראל?" כלומר: פחדן „וַיַשְרָן" כמוך חפץ לעשות מלוכה על ישראל? (ואולי במקום „עתה" צריך לאמר גם כן „אתה", ואז יתגבר הרושם יותר על ידי הִשָנות מלת־הגוף). „קום אכל לחם וייטב לבך — אני אתן לך את כרם נבות!" והיא נתנה לו, אבל באיזו נכלי־דמים!...

הפרשה האחרונה של ספר־המלכים הראשון היא מרגלית יקרה בחלק הספורי שבתנ"ך. בקורו של יהושפט מלך יהודה אצל „מחותנו", אחאב מלך ישראל; המועצה „בגרן פתח שער שמרון" על דבר רמת־גלעד; נביאי השקר המתנבאים

לפני שני המלכים כי יצליחו במלחמה; הסכסוך בין צדקיהו בן כנענה ובין מיכיהו בן ימלה; המלחמה ברמות־גלעד ומיתתו הטראגית של אחאב: — כל זה מתואר בדרמתיות מצוינה, בתמונות חיות מאד, בסגנון מלא עז וקצור מגיע־לב, כמו שאפשר רק בלשוננו העברית הנפלאה.

ואולם אני חפץ כאן להעירכם רק על דברי־החזיון הנעלים של הנביא מיכיהו, המצטיינים גם ברוח שירה רוממה גם בסטירה נפלאה. אין אנחנו יודעים מאומה על אדות הנביא הזה; הוא נזכר רק באותה הפרשה, ולא יותר, אבל דבריו המעטים שהוא מדבר אל אחאב, דים לעשותו לאחד מגדולי החוזים ולאחד מראשי מֹשלי משלים סטיריים בציורי־דמיון נאדרים. אחאב שונא אותו, „כי לא יתנבא עלי טוב, כי אם רע״. ומיכיהו יודע זאת, ולכן כאשר הובא לפני המלכים, הוא עונה על שאלת אחאב, בלצון: „עלה והצלח, ונתן אדני ביד המלך!״ מלה במלה כדברי נביאי־השקר. ואולם אחאב הבין, כי אך מהתל הוא בו ובנביאיו, ולכן הוא דורש ממנו לדבר אליו „רק אמת בשם אדני״. אז יגיד לו מיכיהו חזות קשה, במליצה ציורית מרעישה: „ראיתי את כל ישראל נפוצים על א) ההרים, כצאן אשר אין להן ב) רועה, ויאמר אדני: לא אדונים לאלה! ישובו איש לביתו בשלום!״ אחאב נפעם ומתדנש מאד מהנבואה הקצרה הזאת, המודיעה ברמז של משל קצר ומרעיש, את אחריתו המרה של אחאב במלחמה העתידה לבוא. אחאב מתרעם עליו אל יהושפט: „הלא אמרתי אליך: לא יתנבא עלי טוב, כי אם רע!״

אז ידבר אליו מיכיהו בחזון שירי־סטירי נעלה, שכמעט אין דוגמתו בעומק רעיונו ובקצורו המפוצץ. הוא מצייר תמונה נאדרה: „ראיתי את ה׳ יושב על כסאו, וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו ג), ויאמר ה׳: מי יפתה את אחאב ויעל ויפול ברמות גלעד? ויאמר זה בכה וזה [אומר] בכה. ויצא הרוח ויעמוד לפני ה׳ ויאמר: אני אפתנו! ויאמר ה׳ אליו: במה? ויאמר אצא והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו. ויאמר: תפתה וגם תוכל, צא ועשה כן!״.

הלעג הנמרץ שבמשל העמוק הזה, הכעים מאד את צדקיהו בן כנענה, ראש נביאי השקר. וכדי לבטל את הרושם העז שעלה חזון מיכיהו, הוא מכה אותו על הלחי וקורא אליו בשפת־התולים: „אי־זה הדרך ד) עבר רוח ה׳ מאתי לדבר אותך?״ זוהי הלצה לא גרועה, כשהיא לעצמה; אך בבואה בלוית מכת־לחי, היא עושה רושם נס.

אחאב מת מות־גבורים, ובנו, יהורם, מלך אחריו. גם הוא מתואר בספר המלכים לא כרע־לב, וגם היה נכנע מאד לפני אלישע הנביא שפעל בימיו.

א) כן הוא בדברי הימים; ובמלכים נאמר „אל״. — ב) כן בדברי הימים; וכן נכון, כי צאן הוא שם־קבוץ נקבה. ובמלכים — ״להם״ (וכן גם באותה המליצה בעצמה בבמדבר כ״ז, י״ז). — ג) בדברי הימים יש כאן שנוי קטן. אבל לא לטוב. — ד) כן הוא בדה״י; ובמלכים חסרה מלת „הדרך״.

בעת הרעב הגדול בשומרון (כאשר צר מלך ארם על העיר), התנהג יהורם כאיש בעל לב רָגֶש, הוא אמנם התקצף על האשה שצעקה אליו: „הושיעה, אדוני המלך!” ובהתרגשותו קרא: „מאין אושיעך? המן הגרן או מן היקב?” (דבור ציורי זה היה למשל עד היום הזה); אך כאשר ספרה לו את מִקְרֶהָ הנורא, קרע את בגדיו ומתוך התרגשות והתמרמרות קרא: „כה יעלה לי אלהים וכה יוסיף, אם יעמוד ראש אלישע בן שפט עליו היום!” (שימו לבכם אל המליצה „אם יעמוד ראשו עליו”), שהרי אלישע הוא הנביא, איש האלהים, ולמה־זה לא יתפלל שיחדל הרעב?

ראוי לזכור כאן גם את לעגו של השליש על נבואתו של אלישע, כי „כעת מחר סאה סלת בשקל וסאתים שעורים בשקל בשער שומרון”. „ויען השליש אשר המלך נשען על ידו, את איש האלהים, ויאמר: והנה ה׳ עושה ארובות בשמים, היהיה הדבר הזה?!” ואולם הנביא הקפדן ענהו בקללה: „הנך רואה בעיניך ומשם לא תאכל!”

יהואש מלך ישראל היה לץ חריף מאד. כאשר שלח אליו אמציהו מלך יהודה לאמר: „לכה, נתראה פנים!” ענהו יהואש במשל יפה, מלא לעג ושנינה „החוח אשר בלבנון שלח אל הארז אשר בלבנון לאמר: תנה את בתך לבני לאשה! ותעבור חית־השדה אשר בלבנון ותרמוס את החוח”. הנמשל מובן מאליו; אך כדי „לבטל” עוד יותר את אמציהו, הוסיף יהואש עוד לעג דוקר: „הכבד ושב בביתך!”...

לעג וקלסה ושנינה מרובים מאד, נמצאו בדברי רבשקה, שר צבא אשור, אל שליחיו של המלך חזקיה. כנוי־הלעג „משענת הקנה הרצוץ” (על פרעה): אפשר שאיננו המצאתו הפרטית של רבשקה; אפשר שכך היו מכַנים גם העברים את מצרים (ובאמת היה הכנוי הזה על מצרים מפורסם בישראל כמה דורות אחרי כן, כמו שנראה ביחזקאל כ״ט, ו — ז) אך כמה לעג דוקר נשמע בקריאתו: „התערב נא את אדוני, את מלך אשור, ואתנה לך אלפים סוסים, אם תוכל לתת [לך] רוכבים עליהם!” וכאשר בקשו ממנו שליחי חזקיהו לדבר אליהם ארמית (שבעת ההיא עוד לא הבינו אותה המוני העברים) ואל ידבר עמהם יהודית (עברית) באזני העם אשר על החומה, — ענה אותם רבשקה דוקא עברית ובנאצה גסה מאד כראוי לעובד־אלילים. ההלצות והשנינות של העברים, הן לא רק יותר דקות ומחודדות, אלא גם יותר מנומסות.

האוצר היותר גדול והיותר עשיר של החריפות העברית העתיקה ושל לעג שנון בכלל, נמצא בדברי הנביאים. בחזיונות הנביאים מתגלה לפנינו הלשון העברית בכל עוזה ותפארתה, בכל עמקה ורוממותה, בכל גדלותה וחשיבותה, וגם

בכל רָכּוּתה ונעימותה. החוזים הקדושים, המטיפים הנלהבים למוסר רם ולאנושיות אידיאלית, הם גאוני השירה והמליצה העברית, והם גם אמני הלעג והשנינה העברית.

הבה, נטייל נא ארוכות וקצרות בגן־הקסמים של הנבואה העברית, ונקטוף זעיר־שם, זעיר־שם, פרחי מליצה חריפה והתולים מחודדים, כפי הדרוש לענייננו.

הגדול שבנביאים הוא ישעיהו בן־אמוץ; כי על כן קבעו לו מסדרי התנ״ך מקום בראש ספרי הנבואה, אף כי הוא איננו הראשון בזמן (שהרי הנביא עמוס קדם לו). גם אנחנו נתחיל את „טיולנו״ בחזיונותיו הוא.

תיכף בפרשה הראשונה חושף לנו החוזה הנשגב הזה את כל גאוניותו השירית מרובת־הצדדים. אנחנו רואים את עז־לשונו, את שיא־דמיונו, את ציוריו הנפלאים בקצורם, את מוסרו הלוהט — וגם את לעגו השנון. ככל הנביאים הוא לועג במרירות לאלה האומרים לכפר על כל עונותיהם בקרבנות: „למה לי רוב זבחיכם! — יאמר ה׳ — שבעתי עולות אילים...!״ „מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי!״ הפסוקים המעטים האלה נותנים לנו כבר מושג מֵעוז סגנונו הסטירי.

ומה דוקר לעגו המר על הממשלה הפרועה, על אשר „נערים (הם) שריהם, ותעלולים ימשלו בם״. אין עוד סדרים, ואין עוד מנהיגים וכל הקופץ בראש הרי הוא מנהיג ורוכב על העם: „שמלה לך — קצין תהיה לנו!״

נפלא הוא משלו המפורסם: „שירת דודי לכרמו״. המשל הזה מרעיש את הקורא בעומק ההרגשה שבו: „ועתה יושב ירושלים ואיש יהודה, שפטו נא ביני ובין כרמי! מה לעשות עוד לכרמי ולא עשיתי בו? מדוע קויתי לעשות ענבים ויעש באושים?״ ובעל־הכרם הולך ומתקצף, הוא הולך ומונה את ה„עונשין״ אשר ישית על כרמו כפוי־הטובה; ובכעסו הוא קורא במליצה דראסטית: „ועל העבים אצוה מהמטיר עליו מטר!״ בעל־הכרם (שבמשל הוא אדם ולא אֵל) מצַוה על העבים לבל ימטירו על הכרם הממרה. כמה עוז והתרגשות מביאה התמונה הנפרזה הזאת!

ובנמשל למשל הקצר הזה משתמש הנביא ב„שעשועי מלים״, שגם זה מדרכי המליצה המחודדה ב„ויקו למשפט והנה משפח, לצדקה — והנה צעקה!״

ומה יפה הוא לעגו בָאותה הפרשה (ה׳): הוי גבורים לשתות יין, ואנשי חיל למסוך שכר!״

חריף מאד הוא לעגו על רצין מלך ארם ופקח בן רמליהו מלך ישראל: „אל תירא ולבבך אל יֵרַך משני זנבות האודים העשנים האלה בחרי אף״. הציור האירוני הזה הוא ברוח המליצה העברית האמיתית; כשהאדם קוצף אזי „יצא עשן מֵאפו״, והנביא אומר בקלסה: אל תירא כי יעשן אפם של שני המלכים המתפארים הללו; העשן אינו אלא זה של קצות אודים!

יפה הוא גם לעגו על הקוסמים, האובות והידעונים, „המצפצפים והמהגים". ועל הדורשים אל המתים הוא קורא בשנינה: „בעד החיים אל המתים?".

פתגמו המחודד „היתפאר הגרזן על החוצב בו?" היה למשל עד היום הזה.

ה„הספד" הסטירי על מלך־בבל המת (פרשה י"ד) הוא אחד החזיונות היותר נשגבים שבספר ישעיהו. הציור, איך „שאול מתחת רגזה לקראת בואו" של מלך־בבל, ואיך נתעוררו כל „הרפאים, כל עתודי ארץ" (המושלים המתים השוכנים בשאול) לקבל את פני מלך בבל ברדתו שאולה, — זה ציור שלא רבים כמוהו גם בחזיונותיו של ישעיהו, העשיר כל־כך בציורים מליציים. כל מלכי גוים, „שוכני עפר", קמו מכסאותם (בארץ תחתית) לקבל את פני המלך הגדול, והם קוראים אליו בתמהון ובלעג גם יחד: גם אתה חֻלית כמונו?... איך נפלתי משמים הילל בן שחר!... הזה האיש מרגיז הארץ מרעיש ממלכות?"... כל זה בשאול מתחת. ואולם על פני האדמה שוררת שמחה על מות הכובש הגדול: נחה שקטה כל הארץ, פצחו רנה; גם ברושים שמחו לך (על מותך), ארזי לבנון:—מאז שכבת לא יעלה הכורת עלינו". זה ציור מהודר מאד בעוז לצונו.

פרשה כ"ח היא סטירה יפה על „שכורי אפרים". שם הוא מדבר תוכחות גם עם „אנשי לצון" אשר בירושלים, האומרים: „כרתנו ברית את מות, ועם שאול עשינו חוזה; שוט שוטף כי יעבור, לא יבואנו, כי שמנו כזב מחסנו ובשקר נסתרנו". זהו באמת לצון מחודד, ובו נראה את הסגנון ההלצי של העברים העתיקים (כי הנביא מוסר את הדברים בשם „מושלי העם הזה", כלומר: הממַשלים משלים).

חריף מאד הוא חדודו של גאון המליצה העברית הזה: „פִסחים בזזו בז". אפילו הפִסחים שבודאי לא יצלחו למלחמה, גם הם בזזו בז!

החלק השני של ספר ישעיהו (מפרשה מ' והלאה) הוא מזמן מאוחר, מאת נביא שלא נודע בשמו. סגנונו אחר, ונושא־עניניו אחר. החלק השני כולל נבואות של שיבת ציון (הגאולה מגלות־בבל), דברי נחמה לישראל, וגם דברי וכוחים עם עובדי האלילים והתולים יפים על הפסילים, על אלהי כסף וזהב. אצל שום נביא אין אנו מוצאים לעג נמרץ על האלילים והפסילים, כזה של „ישעיהו השני". הוא מתאר בלצון נחמד, כיצד „יוצרים אֵל". התאור ההלצי מוסר את כל הפרטים שבחרושת הפסילים. ביחוד הוא מעורר צחוק, בתארו איך עושים אֵל מִבול־עץ, „שחציו היה לבָער", להשיק את התנור. „ויקח מהם (מעצי היער) וַיָחָם, אף יַשיק ואפה לחם, אף יפעל אל וישתחו..." שימו לִבכם אל הִשָנות מלת „אף" בשני שמושיו של העץ; בהשנות המלה בולט הלעג יותר, בולטות יותר אִוַלתם של „יוצרי האל". ואחרי כן מרחיב הנביא את התולו:

„חציו (של העץ) שרף במו אל, על חציו בשר יאכל, יצלה צלי וישבע, אף יחם ויאמר: האח, חמותי, ראיתי אור! ושאריתו לאל עשה, לפסלו, יסגד לו וישתחו ויתפלל אליו ויאמר: הצילני, כי אלי אתה!" הנגוד שבין שני שמושיו של אותו העץ בעצמו, מבואר בלעג שנון ובציור בולט, המנקר ממש את העינים.

מליצה חריפה, בציורים בולטים, אנו מוצאים גם בפרשה ס"ג, בחזון נקמת אלהים באדום: „מי זה בא מאדום, חמוץ בגדים מבצרה?... מדוע אדום ללבושך ובגדיך כדורך בגת? פורה דרכתי לבדי... ואדרכם באפי וארמסם בחמתי, ויז נצחם על בגדי...!" הציור המליצי הזה נוסד, כנראה, על הדמיון שבין „אֱדום" ו„אָדֹם"; אך באיזו אמנות משתמש הנביא בלשון־נופל־על־לשון זו!

יפה הוא גם לענו המר של הנביא על אותם האומרים לכפר על עונותיהם בצומות, בתעניות. „הכזה יהיה צום אבחרהו?... הלכוף כאגמון ראשו ושק ואפר יציע?..."—

עשיר במליצות שנונות ובלעג חד, הוא הנביא ירמיהו. הנביא הזה הוא כולו רגש: כל מלה ומלה שבנבואותיו ותוכחותיו, יוצאת מן הלב ונכנסת אל הלב. סגנונו איננו שוה: פעם הוא מדבר במליצות רמות ונאדרות, ופעם — בסגנון פשוט מאד, בלי שום יפוי וקשוט. אך בכל מיני סגנונו עושים דבריו רשם כביר: הם מזעזעים את נפשנו כשהוא משמיע תוכחות, הם מלטפים את נפשנו כשהוא משמיע תנחומות.

גם לעגו איננו תמיד מקושט בעדי־המליצה, אבל פעולתו עצומה. מהיותו נביא־הרגש, גם לעגו מלא רגש, כלומר: הפרזה והפלגה. הנה הוא קורא בזעם־לצונו: „כי מספר עריך היו אלהיך, יהודה!" זוהי, כמובן, הפרזה גדולה, אבל היא עושה רשם. וכן גם קריאתו המפורסמת: „הצרי אין בגלעד? אם רופא אין שם? כי מדוע לא עלתה ארוכת בת עמי!" המשל ב„צרי גלעד" חביב בכלל לנביאנו זה; הנהו קורא בשנינה אל מצרים: „עלי גלעד וקחי צרי בתולת בת מצרים!" ועל מפלת בבל: „קחו צרי למכאובה, אולי תרפא!"

הוא מגיע לְבֵּנו בתארו לנו את גורלו המר, להיות „איש ריב ואיש מדון לכל הארץ". בהלצה מלאה מרירות הוא מתאונן: „לא נשיתי ולא נשו בי — כֻּלֹּה מקללַוני!" כלומר: לא תבעתי מאחרים ולא תבעו ממני חוב, ובכל־זאת הכל שונאים אותי!

יפה מאד בציורה המליצי המשאל היא קריאתו המתמרמרת: „נחר מפוח מאש, תם עפרת, לשוא צרף צורף — ורעים לא נִתָּקו!" זוהי תמונה יפה הלקוחה ממלאכת הצורף. בכלל אוהב ירמיהו, בלעגו, את הציורים המליציים הלקוחים מן החיים הפשוטים. למשל, תוכחת מוסרו: „נירו לכם ניר ואל תזרעו אל

קוצים!" או קריאתו המרגשה: „את רגלַים רַצתה וילאוך, ואיך תתחרה את הסוסים!" וכן גם הלצותיו שהיו למשל עד היום הזה: „היהפוך כושי עורו?" — „מה לתבן את הבר!" וגם משלו היפה הלקוח מתולדות הטבע: „קורא דגר ולא יָלד — עושה עושר ולא במשפט"; כלומר: הונו בלא משפט, דומה לעוף „הקורא" שרבץ בקן זר על ביצים שלא ילד, — הרי עד מהרה יגרשוהו משם.

חריפה היא גם קריאתו על בבל: „איך נגדע וישבר פטיש כל הארץ!" זוהי מליצה־שנינה כבירה מאד.

יפה מאד הוא לעגו על המרבים להקריב קרבנות. הוא קורא בלעג חריף: „עולותיכם ספו על זבחיכם ואכלו בשר!" העולות הן הקרבנות הנשרפים כָּליל, והזבחים הם קרבנות שגם בעליהם אוכלים מהם; לכן אומר הנביא בלצון: הוסיפו את עולותיכם על זבחיכם ואכלו את הבשר, ולמה תשרפו אותו לחנם? —

הנביא יחזקאל עולה כמעט על כל הנביאים בשיא דמיונו ובעושר ציוריו, אבל הלצות ולעג שנון אין אנו מוצאים הרבה בחזיונותיו הכבירים. הוא מוסר לנו איזו משלים ופתגמים שהיו שגורים בימיו בפי העברים, בגלות בבל ועל אדמת ישראל. לדוגמא: „היא (ירושלים) הסיר ואנחנו הבשר"; „אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה" (את המשל החריף הזה מזכיר גם ירמיהו, שהיה בן־דורו של יחזקאל, אלא שהאחד נבא בארץ־ישראל, והשני — בבבל, ועוד אחדים). אך גם הוא בעצמו אוהב לדבר בחידות ובמשלים, כי על כן אמרו עליו בני ישראל: „הלא ממשל משלים הוא". ומשליו, ציוריו המליציים, נפלאים בסגנונם ובעושר צבעיהם. הנעלה והנכבד שבהם הוא חזיונו הדמיוני על „העצמות היבשות" (בפרשה ל"ז). בין שאר „משליו" הגדולים, מקסימים בהדר־צבעיהם הציורים המליציים על מלך בבל („הנשר הגדול, גדול הכנפים, ארך האבר, מלא הנוצה, אשר לו הרקמה, בא אל הלבנון ויקח את צמרת הארז"), ועל פרעה מלך מצרים („התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו"), וביחוד על צור ומלך צור.

לעג מר צפון בתוכחתו הנמרצה אל רועי ישראל „הרועים אותם" (את עצמם). דבורים מפוצצים הוא משמיע גם על „הנביאים הנבָלים", נביאי השקר: „כשועלים בחרבות נביאיך ישראל היו!" (כמו שהשועלים חופרים להם באדמה או בחרבות מאורות ומחבואים שונים להמלט מרודפיהם, כן עושים נביאי השקר: הם מצודדים נפשות בערמה ומשתמטים מידי מוכיחיהם). הם, נביאי השקר, „טחים תפל", „והנה נפל הקיר, הלא יאָמר אליכם: איה הטיח אשר טחתם?"

כבירה היא גם תמונתו המליצית הזאת: „אמור לצפור כל כנף ולכל חית השדה: הקבצו ובואו, האספו מסביב על זבחי אשר אני זובח לכם, זבח גדול, על הרי ישראל!"

ואולם אך למותר הוא לבקש תמונות יפות בספר יחזקאל: הוא מלא ציורים נאדרים בכל פרשה.

הנביא הראשון בין הנביאים „הקטנים" („תרי עשר"), הושע בן בארי, הוא בעל לשון חַדה מאד (אבל גם קצרה ומקוטעת מאד, ולכן איננה קלה להבין). ארבע עשרה הפרשיות הקטנוֹת שבספרו הן כלן דברי מוסר ותוכחות לבני יהודה ולבני אפרים. מוסרו מתובל בלעג שנון מאד. הוא נצב לריב עם הכהנים וקורא עליהם: „חטאת עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשו". זוהי שנינה יפה מאד: הכהנים אוכלים את הקרבנות, את „חטאת העם", ולכן הם מחַכים לעוונות העם: כל מה שירבה העם לחטוא, הרי ירבה להביא קרבנות לכפרה. לעג חריף על הקרבנות צפון גם בקריאתו: „בצאנם ובבקרם ילכו לבקש את ה', ולא ימצאו!" כלומר: הם מבקשים קרבת־אלהים רק בקרבנות, ולכן לא ימצאוהו. ואמנם הוא מגַלה את דַעתו על הקרבנות גם בדברים ברורים: „כי חסד חפצתי ולא זבח!"

על בני אפרים השוגים בעבודת עגלי הזהב (של ירבעם) ובאלילים ובמעשה קסמים וניחוש, הוא קורא בזעם לצונו: „זובחי אדם עגלים ישקון!" „עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו!" ועל תאותו של אפרים להתבולל בגוים, להתקרב אל העמים הפונים לו ערף, קורא הנביא בשפתי־לעג: „אפרים בעמים הוא יתבולל; אפרים היה עֻגה בלי הפוכה"; כלומר: עוגה שלא נהפכה על פניה בתנור להֵאָפות היטב. זה חדוד יפה מאד. הוא „מכבד" את אפרים גם בכנוי ההלצי: „אפרים רועה רוח ורודף קדים".

קריאתו המליצית: „רוח יזרעו וסופתה יקצרו" היתה למשל עד היום הזה בכל לשונות הגוים. יפה הוא גם חדודו בשעשועי־מלים: „צמח בלי יעשה קמח".

בכלל יש לו לנביא „הקטן" הזה ציורים מליציים חריפים, שאין דוגמתם בספרי הנביאים „הגדולים". למשל, תוכחתו הנמרצה: „מה אעשה לך, אפרים? מה אעשה לך, יהודה? וחסדכם כענן־בקר וכטל משכים הולך!" כלומר: מעשיכם הטובים אין להם ערך ואין להם ארך־ימים; הם חולפים ועוברים עד מהרה כאֵדים וטללים של בקר. התמונה המליצית היפה הזאת נשנית בספר הושע גם במקום אחר, בדברו על עצביהם של בני אפרים: „לכן יהיו כענן בקר וכטל משכים הולך"; ושם הוא מוסיף עוד ציורים מליציים: „כמוץ יסוער מגֹרן וכעשן מארובה". תמונות דומות לאלה נמצאות גם במקומות אחרים בתנ"ך, אבל לא באותו הסגנון המיוחד של הושע. יפה היא גם תמונתו המליצית: „נדמה (אבד וכלה) שומרון מלכה כקצף על פני מים".

גם בחזיונותיהם של שאר הנביאים „הקטנים" אנו מוצאים מליצות חריפות ודברים מחודדים. למשל, קריאתו של יואל „וקרעו לבבכם ואל בגדיכם!" גם קריאתו

למלחמה: „כתו אִתֵּיכם לחרבות ומַזמרותיכם לרמחים, החלש יאמר גבור אני!" (ראשיתו של פסוק זה נשמעת כפרודיה על חזון ישעיהו ומיכה לאחרית הימים: „וכתתו חרבותיהם לאתים וחניתותיהם למַזמרות") יפה גם ציורו המליצי: „שִלחו מגל כי בשל קציר!" כלומר: בא יום השִלום בחרב־מלחמה, „כי רבה רעתם" (כמו שמבאר הנביא בעצמו).

תמונות מליציות ולשון חִדה אנו מוצאים גם בעמוס, זה הנביא שקדם בזמן לכל „הנביאים האחרונים". הוא ערך תוכחותיו ביחוד אל בית־ישראל (אפרים), ודבריו גוללים לפנינו תמונה נוראה מאד מרשעתה וקלקלתה של ממלכת אפרים. התמונה היא בודאי נפרזה מאד, כדרכם של הנביאים המשוררים בתוכחות־מוסרם. בלעג שנון הוא קורא לנשי שרי שומרון „פרות הבשן, האומרות לאדוניהם: הביאה ונשתה!" הוא גם אבי המבטא המחודד „נקיון שנים", להוראת רעב וחוסר לחם (כי באין מאכל הרי השנים נקיות). יפה הוא גם ציורו הבולט: „כאשר ינוס מפני הארי ופגעו הדוב ובא הבית וסמך ידו על הקיר ונשכו הנחש". בולט והריף הוא גם ציורו: „ואמיץ לבו בגבורים, ערום ינוס ביום ההוא". את מוסרו הקשה הוא מסיים בחזון מליצי המנבא עתידות טובים לעמו: „כי הנה אנכי מצוה והניעותי בכל הגוים את בית־ישראל כאשר ינוע בכברה ולא יפול צרור ארצה" (כלומר: אלַקט מבין הגוים את כל נדחי ישראל). ואת שפע הברכה של תבואת האדמה הוא מתאר כך: „הנה ימים באים, נאום ה', ונגש חורש בקוצר, ודורך ענבים במושך הזרע, והטיפו ההרים עסים וכל הגבעות תתמוגגנה" (מרוב יין). מה יפה היא התמונה השירית הנפרזה של פגישת החורש בקוצר ודורך הענבים בנושא משך הזרע!

הנביא מיכה המורשתי (מעיר „מורשת־גת" בנחלת יהודה או מעיר „מָרֵשה" שגם היא בנחלת יהודה), בן־דורו של ישעיהו, ואשר נבואתו ל„אחרית הימים" (פרשה ד') מקבילה כמעט מלה במלה אל זו של ישעיהו (בפרשה ב'), מתיצב לפנינו בפרשה הראשונה כמליץ המחבב „שעשועי מלים". למשל: „בבית לעפרה — עפר התפלשי"; „לא יצאה יושבת צאנן"; „רתום המרכבה לרכש יושבת לכיש"; „בתי אכזיב לאכזב"; „עוד היורש אביא לך יושבת מָרֵשה". אך בשאר חזיונותיו הוא ממעט במליצות מחודדות, ומגלה לנו רק את מוסרו העמוק והמזוקק. גם הוא, כרוב הנביאים, „מבטל" את ענין הקרבנות, אם גם לא בשפת לעג. הוא שואל: „הירצה ה' באלפי אילים, ברבבות נחלי שמן?" והוא משיב: „הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך: כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך". בדברים המעטים והנעלים האלה מסר לנו את תמציתה של כל תורת ישראל ודת ישראל (כי על־כן אמרו בתלמוד: בא מיכה והעמידן — את כל המצוות — על שלש).

ואולם יש בתוכחותיו גם הרבה חריפות. למשל, דבוריו המפוצצים על נביאי השקר: „הנביאים המתעים את עמי, הנושכים בשניהם וקראו שלום, ואשר לא יתן על פיהם וקדשו עליו מלחמה". או תוכחתו אל „ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל", השופטים המתעבים משפט „ואת כל הישרה יעקשו": „גוזלי עורם (של העם) מעליהם ושארם מעל עצמותם". המליצה „גוזלי עורם מעליהם", חריפה יותר מזו הבאה בפסוק השני „ועורם מעליהם הפשיטו" (אף כי האחרונה היתה לדבור קבוע בכל הלשונות).

הנביא נחום שנשארו לנו מחזיונותיו רק שלש פרשיות קטנות, מצטיין בסגנון נאדר ובציורים מליציים מלאים חיים (בתארו את גאון מחנה אשור) וגם בלעג שנון (בתארו את מפלת אשור). הוא מתחיל את נבואתו על נינוה בהקדמה מלאה הוד נורא: „אֵל קנא ונוקם ה'... נוקם ה' לצריו ונוטר הוא לאויביו... ה' בסופה ובסערה דרכו, וענן אבק רגליו; גוער בים וַיבשהו... הרים רעשו ממנו והגבעות התמוגגו... לפני זעמו מי יעמוד, ומי יקום בחרון אפו!" ואחרי שתאר בצבעים חיים מאד את גאון צבאות אשור, הוא שופך את חמתו ולעגו יחד על „עיר הדמים" (נינוה). השנינה היותר חריפה שלו על מפלת נינוה, היא זו: „כל מבצריך תאנים עם בכורים ואם ינועו ונפלו על פי אוכל". זהו משל סטירי יפה עד מאד.

גם הנביא חבקוק הוא מליץ נשגב, אבל רוב מליצותיו קשות להבין. יש בחזיונותיו הרבה רגש, הרבה חום נפשי. בשלש פרשיותיו יש פסוקים המזכירים לנו את חום רגשותיו של ירמיהו או גם את השתפכות הנפש שבמזמורי תהלים. למשל תיכף בפרשה הראשונה: „עד אנה ה' שועתי ולא תשמע, אזעק אליך חמס ולא תושיע!... כי רשע מכתיר את הצדיק, על כן יצא משפט מעוקל... למה תביט בוגדים, תחריש בבלע רשע צדיק ממנו! ותעשה אדם כדגי הים, כרמש לא מושל בו!" כמה הרגשה עמוקה, כמה התמרמות של הצדיק הנעלב, בוקעת ועולה מתוך הפסוקים הללו!

אבל גם להתלוצץ יודע הנביא רב־הרגש הזה. הוא קורא בלעג אל עובדי האלילים: „הוי אומר לעץ: הקיצה! עורה — לאבן דומם; הוא יורה? הנה הוא תפוש זהב וכסף, וכל רוח אין בקרבו"!

עוד פרחי־חריפות מעטים נקטוף בגן־השירה של ספרי „תרי עשר".

הנה מבטאו המחודד של חגי: „והמשתכר משתכר אל צרור נקוב". הנה ציורו המליצי של זכריה: „הלא זה אוד מוצל מאש". גם מליצתו היפה: „הנוגע בכם נוגע בבבת עינו" (המליצה הזאת עברה אל כל לשונות העמים). יפה היא גם הלצתו על הנביאים: „מה המכות האלה בין ידיך? ואמר: אשר הוכיתי בית מאהבי". בחזיונותיו של הנביא הזה (המצטיינים בדמיון עז) יש בכלל הרבה תמונות

מליציות וגם סטיריות (למשל בפרשה ה׳ ובפרשה י״א), אך מפני עומק לשונו קשה להבינן. (אגב צריך להעיר, כי לפי דעת החוקרים אין ספר זכריה „מעור אחד״, אלא הוא קובץ חזיונות של נביאים שונים מדורות שונים).

„הנביא האחרון״, מלאכי, הוא היחיד בכל הנביאים, המוכיח את הכהנים, על שאינם מדקדקים בחוקות הקרבנות. סגנונו בענין זה (וכן ברוב דבריו) הוא סגנון של וכוח יותר מדברי־תוכחה. למשל: „וכי תגישון עִוֵר לזבוח, אין רע? וכי תגישו פִּסֵּחַ וחולה אין רע? הקריבהו נא לפחתך, הירצך או הישא פניך?״ במלים „הקריבהו נָא לפחתך״ מורגש לעג מר (מדבריו אלה נראה כי היה בראשית ימי הבית השני, כאשר משלו פחות פרס בארץ־ישראל).

הננו עוברים עתה אל ספר תהלים (—תהלות). בספר הזה שהוא כולו רגש והשתפכות הנפש, תפלות ותחנונים, ותהלות ותשבחות לאלהים, — נמצא לא רק המון ציורים מליציים נפלאים, אלא גם סגנון חריף וגם דברי־שנינה יפים. הגדול במשוררי התהלים הוא בודאי אסף; מזמורי אסף מצוינים ברוך ההרגשה ובעוז המליצה גם יחד. אסף לועג גם הוא על הקרבנות, והוא קורא בשם ה׳: „לא על זבחיך אוכיחך!... לא אקח מביתך פר, ממכלאותיך עתודים! כי לי כל חיתו יער... ידעתי כל עוף הרים... אם ארעב, לא אומר לך!״ המלים האחרונות ביחוד הן לעג יפה מאד.

התול דק נשמע גם במליצה זו: „כמו פתן חרש יאטם אזנו, אשר לא ישמע לקול מלחשים, חובר חברים מחוכם״, זה מכוון כלפי האמונה הטפלה בפעולת קסם־שפתים של „הלוחש״ על הנחשים. (ואמנם גם ירמיהו אומר בציור מליצי: „הנני משלח בכם נחשים צפעונים אשר אין להם לחש״; כלומר: אשר לא יועיל נגדם כל קסם־שפתים).

ליצנות של עבודה זרה, חביבה גם על משוררי התהלים. הנה האחד מתלוצץ בעצבי הגוים: „פה להם ולא ידברו, עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו, אף להם ולא יריחון״; וכן הוא הולך ומונה את כל אבריהם ואי־יכלתם (ואולם אריכות ה„ספירה״ מַתשת כחה של השנינה).

יפות מאד הן התמונות השיריוּת הבולטות והנפרזות שבתהלים. הנה, למשל, המזמור היפה על יציאת מצרים: „הים ראה וינוס, הירדן יסוב לאחור, ההרים רקדו כאילים, גבעות—כבני צאן״. והשאלה התמימה: „מה לך הים כי תנוס, הירדן תסוב לאחור?... והתשובה הנאדרה: „מלפני אדון, חולי ארץ!״...

נאדרה וכבירה בקצרה היא התמונה הבולטת: „המביט לארץ — ותרעד, יגע בהרים — ויעשנו!״ כך מתאר ומבאר המשורר בקצור מלא הוד נורא, את רעַד

האדמה ואת המהפכות הוולקָנית. ואמנם כל אותו המזמור (ק"ד) מהולל בספרות העולמית בהודו והדרו.

גם הציור של „יורדי הים באניות" בשעת רוח סערה, יפה מאד בקצורו ועוזו: „יעלו שמים, ירדו תהומות... יחוגו וינועו כשכור וכל חכמתם תתבלע".

יפה היא גם מליצת „הבטול": „מואב סיר רחצי, על אדום אשליך נעלי!"

מרעישה היא התמונה המלאה הרגש והפלגת המליצה: „יגעתי באנחתי, אשחה בכל לילה מטתי, בדמעתי ערשי אמסה". ברוב הדמעות שוחה המטה, כאניה בים, והיא גם מתמוגגת! זה ציור מליצי נפרז, אבל הוא עושה רשם כביר.

אנחנו באים עתה אל ספר, העשיר מאד במליצות רמות וגם בדברי שנינה ולעג חריף, — זהו ספר איוב. בשתי הפרשיות הראשונות, שהן החלק הספורי של הספר, אנחנו מכירים לדעת את השטן, ואנחנו שומעים איך הוא מתקלס בכל בלעג „שטני". על שאלת ה': „השמת לבך אל עבדי איוב?" עונה השטן בשפתי לעג: „החנם ירא (את) אלהים? הלא אתה שַׂכת בעדו!.. ואולם שלח נא ידך ונע בכל אשר לו, אם לא על פניך יברכך". ואחרי אשר נתן ה' ביד השטן את כל אשר לאיוב, לעשות כטוב בעיניו, בתנאי כי אל איוב בעצמו לא ישלח ידו לרעה, והשטן לוקח מאיוב את כל אשר לו, את בניו ואת כל רכושו, ו„בכל זאת לא חטא איוב ולא נתן תִּפלה לאלהים",— גם אז עוד עושה השטן את עצמו כאילו אינו מאמין בצדקתו ובתומתו של איוב, ועל שאלת ה' בפעם השנית „השמת לבך אל עבדי איוב?" עונה השטן בקלסה: „עור בעד עור, וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו". כפי הנראה הושם כאן בפי השטן מאמר אשר היה משל־עם בימי קדם אצל העברים.

ואולם הלעג היותר חריף והיותר מר נמצא בויכוחים שבין איוב ושלשת רעיו. זה לעג מתוך כעס וקוצר־רוח. איוב בא בתלונות קשות, שאי אפשר ל„בטלן" או להשיב עליהן תשובות מספיקות. רעיו מתאמצים לבטל ולסתור את טענותיו, אך דבריהם אינם מתקבלים על לבו של איוב, „הנקי האובד"; ומשום כך מתמרמר איוב וגוער בם בלעג מר. ממילא מתקצפים גם רעיו, וגם הם עונים בשנינה. אבל יען כי צערו של איוב קשה יותר, לכן גם לעגו חריף יותר.

הנה אחד מרעיו, צופר הנעמתי, מתקצף על רבוי טענותיו של איוב, והוא קורא: „הרוב דברים לא יֵעָנֶה? ואם איש שפתים לא יצדק?" אבל קריאה זו אינה אלא לעג־של־מבוכה; כי באמת אין צופר יודע מה להשיב על תלונותיו הצודקות של איוב, והוא עונה רק ב„מליצות"; וכן עושים כל רעיו. כי על־כן קורא איוב בלעג מרירי: „הלהוכח מ ל י ם תחשובו?" כלומר: האם מלים ריקות אתם חושבים לתשובה והוכחה? וכאשר קצרה רוחו במליצותיהם, הוא שופך עליהם זעם לצונו

ברברים החריפים האלה: „אמנם כי אתם עם, ועמכם תמות חכמה!" כלומר: אתם הנכם (בעיניכם) כל העם כולו, דעתכם היא (בעיניכם) דעת כל העם כולו, והחכמה תמָצא רק אצלכם, ובמותכם הרי תמות גם החכמה ותעבור מן העולם! מה נמרצה, מה חריפה היא השנינה הנפלאה בקצורה: „עמכם תמות חכמה!" שלש המלים הללו שקולות כנגד אלפי חִצים של אירוניה. לעג שנון כזה של שלש המלים הללו, אין למצוא בשום ספרות עתיקה, ואף לא בתנ"ך גופא.

ואיוב אינו פוסק לירות חצי־לעגו. הוא קורא אל רעיו בלשונו החדה: „רופאי אליל כלכם! מי יתן החרש תחרישון ותהי לכם לחכמה!" או: „שמעתם כאלה רבות! מנחמי עמל כלכם!" או: „שמעו שמוע מלתי ותהי זאת תנחומותיכם!" כלומר: אם אינכם יודעים במה לנחמני שמעו לפחות את דברי אני, ובזה תצאו ידי חובת תנחומין. יפה מאד הוא לעגו המר על תשובת אליפז: „הקץ לדברי רוח? או מה ימריצך כי תענה? גם אנכי ככם אדברה לו יש נפשכם תחת נפשי: אחבירה עליכם במלים ואניעה עליכם במו ראשי"... כלומר: לו הייתם אתם האומללים ואני הבא לנחמכם, אזי הייתי עושה גם אני כמוכם: הייתי מנחם אתכם במלים ריקות ובמנוד־ראש (או, כמו שאומרים: לא אוכל לעזרכם אלא באנחה גרידא).

את כל לעגו והתמרמרותו שופך איוב על בלדד השוחי: „מה עזרת ללא־כח?.. מה יעצת ללא־חכמה? ותושיה לרוב הודעת! (כלומר באירוניה: חכמה גדולה הִשמעת!) את מי הגדת מלין? ונשמת מי יצאה ממך?" המלים האחרונות הן שנונות וגם מעליבות מאד; כלומר: מי שם את הדברים בפיך? רוחו של מי מדבר מתוך גרונך?

ודברי־חדודים כאלה יוצאים מפי איוב בלי הרף, מרוב כעשו והַוָתו. בכלל אין בכל התנ"ך ספר שנאצר בו כל־כך הרבה לעג ושנינה כבספר איוב...

הנה העברתי על פניכם דוגמאות מעטות מיפיה ועוזה של החריפות העברית הקדמונית. החריפות הזאת מונחת בטבעו של העם העברי; אבל הרבה הועיל להתפתחותה ולשכלולה ולהבלטתה גם קצורה ועוזה של הלשון העברית בסגנונה הטהור, האמִתי. ואולם גם בדורות מאוחרים, בתקופת התלמוד, עוד השתמרה החריפות העברית בכל עוזה, אף שהלשון לא היתה עוד עברית טהורה. החריפות, ההלצה היפה, היא נחלת היהודים בכל הדורות, ואפילו בז'רגון האשכנזי (ואין צורך לאמר בלשון האשכנזית שהרבו לכתוב בה) יצרו היהודים הרבה מבטאים מחודדים, הרבה הלצות חריפות. אבל רק בחדוד העברי בלשון העברית נפגשו חן ושכל טוב, טעם מדוקדק וחריפות מדוקדקת.

תלמודה של בבל ותלמודה של ארץ ישראל.

הצדקה שעשה הקב״ה לישראל, שפזרם בין האומות, צדקה שהצילה ממות את האומה הישראלית, — היא היא שגרמה בכל־זאת, כי עם־ישראל, עַם הַיִחוּד, נהפך לעַם השְׁנִיּוּת. יש לנו הרבה מיני שְׁנִיּוּת, תולדות הגלות והפִזוּר, שאינן נאות לנו ואינן נעימות לנו, כגון שְׁנִיּוּת הלשון, שניות הרבנות וכדומה. רק על שְׁנִיּוּת אחת, שגם היא תולדה של צדקת־פזורננו, אין לנו להצטער ולהתרעם, זוהי שניות התלמוד. כידוע, יש לנו שני תלמודים: תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי. האחד, הוא קובץ ההויות והפלפולים והביאורים והפירושים לדברי המשנה והברייתות ולשאר מקורות התורה שבעל־פה, כפי שנלמדו בישיבות של בבל — והשני הוא גם כן קובץ של המשא ומתן בתורה שבעל־פה, כפי שנלמדו בישיבות של ארץ ישראל. (וכאן אני מודיע תכף, כי בהרצאתי זו אדבר רק על חלק ההלכה שבשני התלמודים, ובחלק האגדות לא אגע הפעם כלל). והנה בטוח אני, כי אין אף אחד בין הקוראים (הקוראות יוצאות מן הכלל), שלא למד את התלמוד הבבלי, מעט או הרבה. אבל, אינני בטוח כלל, שבין הקהל הנכבד הזה, יש הרבה, שלמדו את התלמוד הירושלמי. ולא עוד, אלא שאני מסופק, אם יש בינינו דרבה, שראו את התלמוד הירושלמי בעיניהם. אני דן גזרה שוה מעצמי. אודה ולא אבוש, כי עד שנת השלשים לימי חיי, לא זכיתי לראות את הירושלמי, — אף על פי שהייתי מצוי מאד אצל ספרים, והספרות התלמודית היתה משוש־עסקי, כל ימי נעורי ובחרותי. ואולם זאת נחמתנו, כי זוהי צרת רבים. גדולים וטובים ממנו, לא ראו את התלמוד הירושלמי. הוא היה תמיד יקר־המציאות מאד, לא רק לפני המצאת מלאכת הדפוס, אלא גם אחרי־כן. הרי לכם ידיעה ביבליוגרפית, קטנה, אבל רבת־הערך מאד: למן העת, שהתחילו להדפיס ספרים עברים, עד שנת תרכ״ו, היינו, במשך זמן של ארבע מאות שנה בקירוב, נדפס התלמוד הירושלמי בשלמותו רק שתי פעמים: הפעם הראשונה בויניציאה, בשנת רס״נ, והפעם השנית בקראקא, בשנת שס״ט, כלומר:

בהפסקה של יותר ממאה שנה! ומשנת שס״ט עד תרכ״ו, היינו במשך מאתים וששים שנה, לא הדפיסו שוב את הירושלמי בשלמותו, מלבד איזו מסכתות נפרדות, או איזו סדרים ממנו. רק בשנת תרכ״ו־תרכ״ז יצא הירושלמי בשלמותו, בשני דפוסים בבת אחת: בקראָטאָשין ובז׳יטומיר. ובכן, באותן ארבע מאות השנים, שבהן עלה למוד התורה שבעל־פה למעלה ראש, בכל תפוצות ישראל, — באותה התקופה הארוכה, אשר בה נדפס התלמוד הבבלי, ממש פעמים אין מספר, מפני רבוי הקופצים עליו, מפני רבוי הדרישה, — בה בעת, לא היה דורש ומבקש את התלמוד הירושלמי. שהרי המיעוט המפתיע של הדפסתו, הוא ראיה ברורה למיעוט הדרישה מצד הקהל; זה אות, שהלומדים הזניחו אותו לגמרי, כי הרבנים וראשי הישיבות והתלמידים והבחורים וסתם בעלי־בתים, לא עסקו בו כלל. ובאמת, כל הרגיל בספרות הרבנית של המאות האחרונות, יראה ויִוָכח, כי גדולי הגאונים שבאשכנז ובפולין, אינם מזכירים בספריהם את הירושלמי כמעט כלל, וכשהם מביאים איזה מאמר ממנו, הרי זה על פי רוב ציטאטה מכלי שני, מתוך ספריהם של הראשונים, ביחוד מתוך ספרי חכמי ספרד, שהם אמנם היו שוקדים הרבה על למוד הירושלמי. וכמו שאומרים בהלצה על החסידים, שהם מביאים פסוק מן הלקוטי־תורה או מן התניא, כך אפשר לומר על גאוני אשכנז ופולניא, שהם מביאים ירושלמי מן הרמב״ן או הרשב״א.

וכאן מתעוררת השאלה: איך היה כדבר הזה? היסח־הדעת כזה לגבי התלמוד הירושלמי, מה היא סבתו? הלא ארץ־ישראל היתה ליהודי הגולה תמיד אהובה ויקרה וקדושה, ולשמה ולזכרה תאות נפשם, ואיך הזניחו כל־כך את תלמודה של ארץ־ישראל? והלא אותה ארץ־ישראל היתה ערש מולדתה של תורה שבעל־פה! המשנה, הברייתות, התוספתא, מכילתא, ספרא וספרי, כל אלה, ממקום קדוש זה יהלכון, כי התנאים למדו ולִמדו את תורתם רק בארץ־ישראל — ומדוע הוזל והוקל כל־כך ערך הגמרא הירושלמית, זו תורתם של אמוראי ארץ־ישראל? מדוע שָמו חכמי התורה, ביחוד בדורות האחרונים, את כל מעיָנם רק בתלמוד בבלי, ולתלמוד הירושלמי לא שמו לב כלל?

והנה בטרם אנסה לתת תשובה לשאלה החמורה הזאת, נתבונן נא אל טיבם ותכונתם של שני התלמודים, ונשתדל נא למצא את ההבדלים העיקריים שביניהם, בנוגע לצורה, לחֹמר ולסִדור.

קודם־כל, קצת סטטיסטיקה, אם הורשה לאמר כך. המשנה, כידוע, נחלקה לששה סדרים; ואולם תלמוד בבלי, יש לנו רק על ארבעה סדרים: מועד, נשים, נזקין, קדשים, ומלבד זה על מס׳ ברכות מסדר זרעים, ועל מס׳ נדה מסדר טהרות. ותלמוד ירושלמי יש לנו גם כן על ארבעה סדרים: זרעים, מועד, נשים,

נזקין, ועל פרקים אחדים ממס׳ נדה. אנחנו רואים אפוא, כי במקום סדר קדשים שבבבלי, יש לנו כל סדר זרעים בירושלמי, ולעומת זה אין שום גמרא ירושלמית על סדר קדשים, אפילו לא על מס׳ חולין, הנחוצה מאד להוראה. והנה יש מחלוקת עצומה בין החוקרים, אם באמת לא עסקו ולא שקלו וטרו אמוראי ארץ ישראל ואמוראי בבל, אלא באותם ארבעה סדרי המשנה, או כי באמת למדו ופירשו והתפלפלו בכל ששה הסדרים, אלא שמפני סבות שונות, השמיטו המסדרים האחרונים של תלמוד בבלי את הגמרא של סדרי זרעים וטהרות, והמסדרים של תלמוד ירושלמי את הגמרא של קדשים וטהרות.

זוהי שאלה קשה, שהתחבטו והתגנחו בה כמה חכמים גדולים, ואני איני חפץ הפעם, להכנים ראשי וראשכם ביניהם. אם תשאלוני, אגיד לכם בלחישה, כי דעתי נוטה דוקא להחלטת החוקרים החדשים, שגם תלמוד בבלי גם תלמוד ירושלמי, היה בתחלה, כלומר: בשעת הסדור האחרון, בשעת הרידקציה האחרונה, גמרא שלמה על כל ששה הסדרים. וכל מי שעוסק בתלמוד לא באמונה, כלומר, שאיננו סומך על המקובל באומה מפי הקדמונים, אלא, שהוא נשען על בינתו ועל עיניו הפקוחות, מוכרח לבוא בדרך למודו לידי הכרה זו. אבל, כאמור, זה איננו עתה מעניני. ואולם, בטרם אעזוב את הידיעות הסטטיסטיות הללו, הריני מחויב להעיר הערה אחת גם כן סטטיסטית, שממנה יגלה תכף ההבדל העצום, שבין שני התלמודים. המסכתות, שיש לנו בתלמוד בבלי, כלן שלמות, ושכולה אין בהן; כלומר: אין מסכתא שיש בה חסרון גלוי; לכל משנה יש גמרא, במדה הראויה להנתן לה. לא כן בתלמוד ירושלמי: אנחנו מוצאים בו מסכתות קטועות, כלומר: שאין להן גמרא על הפרקים האחרונים. ואפילו במסכתות השלמות, כלומר שיש בהן גמרא על כל המשנות, הנה הגמרא היא מעטה ודלה כל־כך, עד שאפילו בסקירה שטחית נרגיש תכף, שיש כאן חסרונות ולקויים. די להזכיר, כי שלש הבבות דנזיקין, בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא, שבתלמוד בבלי הן מכילות כארבע מאות ועשרים דפים, אין להן גמרא בתלמוד הירושלמי, אלא שמונים ושמונה דפים בסך הכל. ומס׳ בבא בתרא, שהיא היותר גדולה בכמות בתלמוד בבלי, קע״ג דפים, אינה אוכלת בירושלמי אלא כ״ו דפים. הסימנים החיצוניים הללו לבדם, מספיקים כבר, להוכיח לנו את תכונתו הפרגמנטית של הירושלמי. אין זה דבר שלם, אלא שברי־כלי. שברים, קטעים, קרעים, שרידים, אותיות פורחות, דבורים מרוסקים, — היא צורתו החיצונית של הירושלמי, וכן היא גם תכונתו הפנימית, כאשר נראה להלן. בקיצור, הירושלמי עושה כבר בחיצוניותו לבד רשם של ארמון הרוס, בנין ענקי שהפרוץ מרובה בו על העומד, כמעט שנוכל לאמר חורבה ענקית; תחת אשר התלמוד הבבלי, עושה כבר בחיצוניותו רשם של בנין אדיר, מוצק ממסד עד הטפחות.

ההבדל החיצוני הזה שבין שני התלמודים, יֵרָאה גם לעיני האיש המדפדף בהם, המהפך את הדפים, בלי שום עיון. ואולם, מי שמעיין קצת בהם, גם אם הוא קורא רק קריאה שטחית, יגלה תכף גם את ההבדל העצום בלשונם וסגנונם של שני התלמודים. הגמרא הבבלית, כתובה, כידוע, בשפה בלולה: מקצתה עברית חדשה, כלומר: הלשון העברית של המשנה והתוספתא והברייתות, ומקצתה דיאליקט ארמי של יהודי בבל, דיאליקט הקרוב מאד לעברית, ושכָּל היודע עברית, יוכל להבין אותו, בלי יגיעה יתרה. והגמרא הירושלמית כתובה גם היא, בבלבול־לשונות כזה; אבל הדיאליקט הארמי שלה, כלומר של יהודי ארץ ישראל, קרוב יותר ללשון הסורית, מעורב בהמון מלים יוניות משובשות, ורחוק הרבה מן הלשון העברית; עד כי גם מי שבקי היטב בלשונו של תלמוד בבלי, לא ימצא את ידיו ורגליו בירושלמי. ונוסף על זה, היו כמעט כל אמוראי ארץ ישראל מבני הגליל (בטבריה היתה הישיבה הראשית, ושם גם נסדר הירושלמי), ואנשי הגליל היו מפורסמים לגנאי, בחתוך־דבורם הגרוע ובמבטאם המקולקל. ואותו המבטא המקולקל נמסר לנו בכתב, בירושלמי. בתלמוד בבלי, מסופר בגנותם של בני הגליל, שלא הקפידו על לשונם, ובמס׳ עירובין יש אניקדוטות יפות בנידון זה. ולדוגמה אביא אחת מהן:

„האי בר גלילאה, דהוה קאזיל ואָמר להו: אַמַר למאן, אַמַר למאן! אמרו ליה: גלילאה שוטה, חֲמַר למירכב, או חַמַר למִשְתי? עֲמַר למילבש או אִמַר לאתכסאה?״

הרי שבני גליל היו מחליפים אותיות אהח״ע; וכן לא הבדילו במבטא בין אותיות בומ״ף. ומלבד כל זה, היו מבליעים איזו אותיות שבראש המלים; למשל במקום „אמר״ נמצא בתלמוד ירושלמי „מר״, ובמקום „דאמר״ — דמר. וכן השם אלעזר, היה בפיהם „לעזר״, בלי א׳ בראש, וכן הוא תמיד בירושלמי; והשם „אבא״ (ר׳ אבא) בא בירושלמי תמיד בלי אלף בראש, ר׳ בא, ומכיון שהבי״ת הוא ממוצא אחד עם הוי״ו, יבוא גם במקום ר׳ אבא ר׳ ווא. וכן הם מחליפים ס׳ בצ׳ ול׳ בנ׳, או בר׳; ועוד זלזולי־מבטא, לאין מספר. וחוץ מזה יש לו להירושלמי עוד מנהג יפה לו, לחבר ולכווץ שלש מלים למלה אחת. למשל המלה, דלכן, פירושו: דאי לא כן. הרכבות של שתי מלים נמצאות גם בבבלי, וגם במקרא ובמשנה, אבל התכווצות של שלש מלים, ובאופן שקשה למצוא את הפרדתן החימית, זוהי המצאתו הפרטית של הירושלמי. בקיצור, בנוגע לקלקול הלשון בכל הבחינות, יוכל הירושלמי להתחרות, אפילו עם יהודי זאמוט, שהפליאו לעשות כל־כך, בהמצאת צורות משונות לז׳רגון המדובר בפיהם.

וכאן אני מוצא מקום להזכיר קוריוז משונה שבמס׳ ברכות, כ״ז: שם מדובר בהלכות תפלה. וזו הלשון: אמר ר׳ זירא אמר ר׳ יוסי אמר ר׳ אלעזר אמר ר׳ חנינא אמר רב: בצד עמוד זה התפלל ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי של שבת בערב שבת; אם כן אתם רואים, כי חמשה אמוראים, העידו איש מפי איש על עובדא זו. אך תכף אחר כך נאמר שם: כי אתא עולא אמר: לא בצד עמוד הוה, אלא בצד תמרה הוה, ולא ר״י בר״י הוה אלא ר׳ אלעזר בר״י הוה, ולא של שבת בע״ש הוה אלא של מוצ״ש בשבת הוה. והנה בטוח אני כי המאמר הזה הוא הוא שיצר לנו את האניקדוטה המפורסמת שמספרים היהודים על־דבר אדם מתפלל של שבת בע״ש ושל מוצ״ש בשבת.

אך, אם קשה ומקולקלה לשונו של הירושלמי, הנה איום ונורא שבעתים סגנונו, כלומר חבור המלים למאמר. בנוגע לסגנון, יתרון לתלמוד הבבלי על הירושלמי, ממש כיתרון האור מן החשך, בלי שום מליצה. כי סגנונו של הבבלי, מאיר ובהיר ומסביר, וסגנונו של הירושלמי, אָפל ומטושטש ומבלבל. רחמנות היא, פשוט, לראות את עמלם וצערם של מפרשי הירושלמי, כשהם מתאמצים להכנים קצת אור בבית האפל הזה, ולמצא את הכונה של הדבורים המקוטעים והמגומגמים. כי הקיצור הקטוע זוהי תכונתו של סגנון הירושלמי: על פי רוב אין כאן דבור אלא גמגום, ולא הגמגום של ילד חי ופזיז ורותח, שרעיונותיו יוצאים מפיו דחופים ומבוהלים בטרם מצא באוצר־מליו הדל את הדבורים הנאותים להם. לא, זה גמגום של זקן חלש חולני המדַבר בכבדות, בעצלתים, בלי חמדה, ומתנמנם בין מלה למלה. ויש שהוא מתנמנם באמצע, ואינו גומר כלל את המאמר. וסגנון הירושלמי מגומגם, לא מפאת קצורו. סגנון קצר, כשהוא מדויק, הריהו מובן על נקלה, והוא עושה לנו נחת־רוח, תענוג אסטיטי. כמו, למשל, סגנון המשנה, הנפלא בקצורו המדויק; וגם על פי רוב סגנון הגמרא הבבלית. אבל, כדי שיהא הסגנון הקצר מדויק ומובן, צריך בעל אותו הסגנון, להיות בעל־סגנון ואומן גדול בהגדרה, בדיפיניציה; כלומר: שיתפוש בשכלו או בהרגשתו את נקודת־הכובד של הענין, את המרכז, שממנו יוצאים הסעיפים והפרטים, ואז ימצא, או ימציא, את המלה הנאותה ביותר, להסביר ולהגדיר אותה נקודת המרכז. למשל, הפתגם המשפטי „המוציא מחברו עליו הראיה״, או „אם היציאה יתרה על השבח״, או „יצא שכרו בהפסדו״ ולהפך. בכל אלה, אנו רואים את אומנות ההגדרה, את המועט המחזיק את המרובה. ולכח־הסברה כזה ואומנות־הגדרה זו חסרים במימרות של הירושלמי, בין שהוא מדבר בסגנון קצר, בין שהוא מדבר בסגנון ארוך. תחת אשר הגמרא שלנו (כמו שקוראים הקדמונים לתלמוד בבלי), מצטיינת באומנות ההגדרה.

בדרך כלל נוכל לאמר, כי סגנונו של הירושלמי הוא סגנון של רמזים וחידות; חידות, שגם השכל היותר חריף לא יוכל לפתרן, יען שהן מעין חידתו של שמשון, הרומזת על עובדא, הידועה רק לבעל־החידה לבדו. למשל, יש שהירושלמי מביא ראשה של משנה או ברייתא, ומַקשה ממנה קושיא או מביא ממנה ראיה, והקורא עומד נבוך ותָמֵהַ, שהרי מאותם דברי המשנה אין שום קושיא ואין שום ראיה; עד אשר יחמול עליו אחד ממפרשי הירושלמי ויפתור לו את החידה, שהירושלמי רומז כאן לא על ראשה של המשנה והברייתא, שהובא שם, אלא על הסוף, שלא הובא. מילא, מנהג משונה כזה, אף על פי שאינו מנהג של דייקנים, אפשר בכל זאת ללמד עליו קצת זכות: אפשר לאמר שנשמטה כאן מלת וכו׳, או שמסדרי הירושלמי התעצלו לכתוב מלת וכו׳, הם יוצאים ידי חובתם בהזכרת הרישא והקורא מחויב להעלות בזכרונו גם את הסיפא. ואולם יש, שהירושלמי מעמיד את חריפותו ובקיאותו של הקורא בנסיון יותר קשה מזה: הוא נותן לפניו את הסיפא של משנה או ברייתא, ומקשה ממנה קושיא או מביא ממנה ראיה, ובאמת הוא מתכוון רק אל הרישא, שאיננו מביא כלל. ועתה, מי חכם ויבן זאת?

ואולם החסרון היותר גדול שבצורת הירושלמי, כלומר: באופן הצעת הדברים, זהו לקוי הטרמינולוניה שלו. הטרמינולגיה, כלומר: המבטאים הקבועים, המסַמנים מראש את אופיו של המאמר, אם הוא קושיא או תירוץ, סיועא או סתירה, ובכלל כל הטרמינים הקבועים להצעת הענין והנותנים נשמת חיים בכל משא־ומתן תלמודי, — בטרמינולוגיה זו עשירה עד מאד הגמרא הבבלית. הטרמינולוגיה הציורית והגוונונית, המחודדה והבולטת, זהו המאור שבתלמוד הבבלי, זה חִנו ויפיו, זהו הקסם המיוחד, שבו הוא מושך את לב הגדולים והקטנים, אפילו אם עצם הענין, המשובץ במסגרת המבריקה של טרמינולוגיה זו, אינו עשוי כלל ללבב את הלומד. בכל המבטאים הללו, שכולם בלשון ארמית, יש איזה ציור מליצי או דראַסטי, כמו הטרמינים שלפני הקושיא: „מתקיף לה ר׳ פלוני", „ורמינהו", כולם מעוררים בדמיוננו איזה ציור בולט: ב„המתקיף" (מל׳ תקף, אחז, התחזק) אנו רואים, איך האמורא משתער ומתנפל על חברו בקושיתו; ב„ורמינהו" (מל׳ רמה בים, השלך), אנו מציירים לנו, שהמקשן משליך שתי מימרות זו על זו, כדי להראות את הסתירה שביניהן. ביחוד דראסטי הציור הזה, כשהוא מקשה מדברי אמורא במקום אחד על דבריו בעצמו במקום אחר, למשל, ו„רמי דרב פפא אדרב פפא", הוא משליך את דברי ר״פ על דברי ר״פ בעצמו; וכן גם יתר טרמיני הקושיא: „תא שמע", או „בשלמא", ועוד הרבה מאד, כלם נותנים מקום לדמיון להתגדר בו, למצא בהם איזה ציור. וכן גם בטרמינים של התירוץ על הקושיא: למשל, הטרמין הקבוע של התשובה

המרגיעה: אמר לך ר׳ פלוני; כלומר: אתה המַקשן הרתחן, שהקשית על דבריו של ר׳ פלוני, בהתרגשות עצומה כל־כך, השקט והרגע, כי ר׳ פלוני יכול להסיר מעליו את הקושיא באופן כזה וכזה. או הטרמינים של תשובת־הבטול, כשהמשיב מוכיח, שאין כל דמיון בין שני הענינים המוקשים: מי דמי? או: הכי השתא? או כלפי לייא ועוד. או הטרמינים של התשובה, הבאה בצורת קושיא חוזרת אל המקשן (כמנהג היהודים, לענות בשאלה על שאלה), למשל: ולטעמיך? או ותסברא? ובכלל, מאות הטרמינים השונים, הציוריים והמחודדים, להצעת כל ענין וענין שבמשא ומתן התלמודי, כל אותה הטרמינולוגיה, מלבד שהיא העזרה היותר בטוחה להבנת דברי הגמרא, מלבד שהיא מגדל־המאור למפליגים בים התלמוד, הרי היא גוללת לנגד עינינו תמונה חיה ורבת־צבעים מאותו בית־המדרש הקדמון, בשעת מלחמתה של תורה, בשעה שאמוראי בבל מחדדים זה את זה בהלכה. על ידי הטרמינולוגיה נעשית הגמרא הבבלית מלאה חיים סואנים, תנועה פזיזה והתרגשות עצומה. על ידי הטרמינולוגיה, היחידה במינה, נצבים האמוראים כמו חיים לנגד עינינו. אנחנו רואים אותם כמו שהם, בשעת וכוחיהם, עם כל תנועות ידיהם ורגליהם וזעזועי רשמי פניהם והתרוצצות מבטי עיניהם. אנחנו רואים, איך האמורא המתרק, המופרך, אוחז בכפתור בגדו של חברו המקשן ולא ירפה ממנו, עד אשר יעקור את הקושיא מלבו ואת הכפתור מבגדו.

זה כחה של הטרמינולוגיה בגמרא דילן, בתלמוד בבלי. ואולם בגמרא דבני מערבא, בתלמוד הירושלמי, אין כמעט כל זכר לטרמינולוגיה. יש בירושלמי כחצי תריסר טרמינים, יבשים וקלושים, וגם הם אינם קבועים. ברובא דרובא, באים גם הקושיא גם התירוץ בלי שום סימני הצעה, ויש סוגיות שלמות בירושלמי עם שקלא־וטריא ארוכה ומסובכה, בלי שום דבק של טרמינולוגיה, המחבר את הדברים; מימרא באה אחרי מימרא, ואינך יודע, איה קושיא ואיה תירוץ, איה ראיה ואיה סתירה; אינך יודע, איזה דבור הוא בניחותא ואיזה בתמיה. בקיצור, הנך מגשש באפלה בתוך לבירינט. לכן קשה הבנת סוגיא בירושלמי יותר מקריעת ים־סוף, כי בקריעת ים־סוף קם רק שטן אחד, עוזא שר של מצרים, ובירושלמי קמים לנו הרבה שטנים ומפריעים: הלשון המשונה, הסגנון הקטוע, והסר כל טרמינולוגיה. ואם ההבנה קשה, וחיים ותנועה ורגש אין, כי באין טרמינולוגיה ציורית ומגוונה פנה זיוה, פנה הודה, פנה לבובה של השקלא־וטריא, — היפלא אפוא, כי תמיד נתנו הלומדים את היתרון לתלמוד בבלי על תלמוד ירושלמי?

והנה עד כה תארתי בקוים מקיפים את צורתם של שני התלמודים, את כל אותם הדברים החיצוניים (לשון, סגנון, טרמינולוגיה) שהם רק מסגרת להתוך, קלפה להגרעין. וכבר הגיע זמן להסתכל לפני ולפנים, בחֹמר, בתֹכן. ואמנם כבר

הקדמתי מראש, ששני התלמודים עוסקים בעיקרם בביאורם ובירורם ופירושם של הברייתות ושאר המקורות של תורה שבעל־פה, וגם בחדושי הלכות של האמוראים, — בקיצור, מה שקוראים פלפולא דאורייתא. ואולם, יש הבדל גדול בין ההוויות והפלפולים של חכמי בבל ובין אותם של חכמי ארץ־ישראל. בבבל אהבו את הפלפול החריף; אמוראי בבל, וביחוד בדורות האחרונים, מימי אביי ורבא והלאה, היו ממש עוקרי הרים בפלפולם. על כן מלא התלמוד הבבלי פלפולים עמוקים ועקומים, כי ברוב פלפול לא יחדל פשע נגד ההגיון והשכל הפשוט. ואולם אין כונתי, שהפלפול הבבלי הוא בכלל אי־הגיוני; אדרבא, ברובו הוא נוסד על דיוקים הגיוניים, אבל, מתוך שהוא מרבה בקושיות ובתירוצים, ובקושיא על תירוק, ובתירוץ על קושיא של תירוץ, עד לאין סוף, — מתוך ההתעמקות היתרה הזאת, הוא בא לפעמים סוף־סוף לידי מסקנות, שאין השכל הפשוט מודה בהן. לא כן התלמוד הירושלמי. אמוראי ארץ ישראל, וביחוד בדורות האחרונים שלפני חתימת הירושלמי, היו בורחים מפלפולים עמוקים, וכמעט שאפשר לאמר, הם היו יראים להוגיע את מוחם יתר מדי. על פי רוב אנחנו מוצאים בירושלמי קושיא אחת ותירוץ אחד — וחסל. וגם בענין זה אנחנו רואים את תכונתו הפרגמנטרית של הירושלמי. יש שהוא מקשה קושיא ואינו מתרץ כלום, בעת שהבבלי מתרץ אותה הקושיא בעצמה בכמה תירוצים, וכולם נכוחים וישרים. וכמו כן רוב האיבעיות שבירושלמי נשארות בלי פתרון, תחת אשר בבבלי יש רק מעט איבעיות דלא איפשיטו, שעליהן נאמר תיקו (אגב אעיר: בירושלמי אין המבטא תיקו, ועל פי רוב חסר בראש האיבעיא הטרמין בעי או איבעיא, והאיבעיות באות זו אחר זו, בלי הטרמינים בראשן ובסופן, וגם בלי מלת מהו, עד שאין לדעת פשוט מה הוא סח). ואולם, כל האומר, שהירושלמי בחר תמיד בדרך ההגיון והשכל הפשוט — אינו אלא טועה. יש בירושלמי קושיות משונות ותירוצים דחוקים, שאין דוגמתם בבבלי, וגם שאלות ואיבעיות, הרחוקות מן המציאות, הרבה יותר מזו של ר' ירמיה, שבשבילה אפקוהו מבי מדרשא בבבל. כשאני לעצמי, אני רואה במעוט הפלפול של הירושלמי יותר שִטחיות מפַשטות. הירושלמי מפחד לרדת לעֹמק הענין ולברר אותו מכל צדדיו. ולכן, כמו שהבבלי גודש את הסאה יתר מדי, בדיוקיו הנקרָנים, כך הירושלמי מוחק את הסאה יתר מדי. ועוד זאת, כי הבבלי, מפני שהוא בנין שלם, מוצק אחד, כאשר אמרתי בראשונה, לפיכך הוא גם קונסיקווינטי בדרכי־למודו ופלפולו; מכיון ששָם לו לחוק, לדקדק ולנקר ולחטט בדברי המשניות בהעמקה יתרה, הרי הוא שומר את מנהגו זה בכל מקום. הוא אינו זז משום משנה, עד שהוא מברר אותה בפרוטרוט, ועד שהוא מיַשר את כל ההדורים שהוא מוצא בה. אבל הירושלמי, מפני תכונתו הפרַגמנטרית, הוא גם אי־

קונסיקווינטי בנדון זה: פעם הוא מדקדק עם המשנה כחוט־השערה, הוא מתקן ומגיה אותה במקום שאפילו הבבלי אינו מוצא בה כל מגרעת, כי באמת היא ברורה ונכונה מאד; ופעמים רבות עובר הירושלמי בשתיקה מוחלטת על משנה שהיא באמת כולה מוקשה, ושהבבלי מתייגע הרבה לתרצה ולישבה. עובדא זו הביאה אמנם את מקצת החוקרים החדשים לידי החלטה, כי לאמוראי ארץ ישראל היו נוסחאות אחרות במשנה, שונות מאותן של אמוראי בבל. אבל גם בהחלטה זו לא יונח לנו תמיד, שהרי אותן המשניות המוקשות, שהירושלמי עובר עליהן בשתיקה, מובאות בסוגיות אחרות בירושלמי כנוסחת הבבלי.

יש אומרים, כי לפיכך מסתפק הירושלמי במועט, בהוויות קצרות ובפלפול קל, מפני שהוא רוצה רק להורות הלכה למעשה: ואולם, האומרים כן לא למדו, כפי הנראה, את שני התלמודים בעיון, אלא דפדפו בהם בסקירה שטחית. אדרבא, כל המעיין היטב בשני התלמודים ימצא, כי, למרות הפלפולים הארוכים שבתלמוד בבלי, הוא בא סוף־סוף לידי מסקנת ההלכה, ועל פי רוב באים כל הקושיות והתירוצים רק כדי לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא. תחת אשר הירושלמי, מפני קצור פלפוליו, קשה לדעת, איך היא דעתו להלכה. למשל, כשהירושלמי מביא אחרי המשנה איזו ברייתא; הסותרת את ההלכה שבמשנה, ואינו מקשה כלום — איך נדע אפוא, אם ההלכה כמשנה או כברייתא. הנה, למשל, מתוך המון הדוגמאות דוגמא קטנה אחת. בפרק המניח בב״ק יש משנה כזו: שנים שהיו מהלכין ברה״ר, אחד רץ ואחד מהלך, או שהיו שניהם רצים, והזיקו זה את זה, פטור (במשנה שבתלמוד בבלי נאמר שניהם פטורין, וזה כמובן מדויק יותר). ועל זה בירושלמי גמרא קצרה שתי שורות, וזו לשונה: יוסי הבבלי אומר, היה רץ ברשות־הרבים והזיק, חייב, ששנה המנהג; היה ערב־שבת בין השמשות פטור. ותו לא מידא. צריך לדעת, כי זה יוסי הבבלי, הוא איסי בן יהודה, מן התנאים הקדמונים, ובכן המימרא שלו היא ברייתא, אלא שהירושלמי כמנהגו היפה, התעצל לאמר תניא או תני יוסי הבבלי אומר. והנה זה התנא חולק על הסתם משנה, כי במשנה נאמר, שאפילו אם אחד רץ והשני מהלך, הוא פטור כשהזיק, ויוסי הבבלי אומר שהרץ ברשות־הרבים והזיק, חייב, ששינה את המנהג, כלומר: אדם קולטורי, אדם של הישוב, איננו נוהג לרוץ ברשות הרבים; ואם כן הלכה כמאן. והירושלמי שותק, ואיננו מעיר אפילו, שיש כאן מחלוקת. עתה נראה, מה אומרת הגמרא שלנו, הבבלית, על המשנה הזאת. זו לשונה: מתניתין דלא כאב״י, דתניא אב״י אומר רץ חייב, מפני שהוא משונה (כלומר משונה ממנהג הבריות), ומודה אב״י בע״ש בהש״מ שהוא פטור, מפני שרץ ברשות (שבע״ש בהש״מ מותר ליהודי לרוץ ברשות־הרבים, מפני שהוא טרוד בקבלת שבת מלכתא). אמר ר׳ יוחנן הלכה כאיסי בן יהודה (שימו נא לבכם לזאת:

ר׳ יוחנן, הגדול שבאמוראי ארץ־ישראל, פוסק הלכה זו, והירושלמי אינו מזכיר זאת כלל). וכאן מתחילה הגמרא להתפלפל קצת: ומי אמר ר׳ יוחנן הכי? והאמר ר׳ יוחנן הלכה כסתם משנה (כלו׳ זהו הכלל שלו בכל הש״ס), ותנן אחד רץ וכו׳. על זה עונה הגמ׳: מתניתין בע״ש בהש״מ, ממאי? מדקתני: או שהיו שניהם רצין, פטורים. הא תו למה לי? השתא אחד רץ ואחד מהלך פטור, שניהם רצים מיבעיא? אלא הכי קאמר: אחד רץ ואחד מהלך, פטור. בד״א בע״ש בהש״מ, אבל בחול, חייב, שניהם רצים — פטורים, אפילו בחול. ובכן הכל בא על מקומו בשלום: אין כאן שום מחלוקת בין המשנה ובין הברייתא, ולכן צדק ר׳ יוחנן, שפסק הלכה כאב״י.

אגב אעיר, כי מן הסוגיא הקטנה הזאת, נוכל לעמוד על אופיו הכללי של הפלפול התלמודי, שהגיון ואי־הגיון משמשים בו לפעמים בערבוביא. הנה הדיוק של הגמרא בדברי המשנה הוא בודאי ביחוד לפי שיטתם של האמוראים דיוק יפה והגיוני, שהרי באמת למה צריכה המשנה לכתוב את הבבא או שהיו וכו׳, הלא זה נלמד בק״ו — ואולם התירוץ, שהוא בדרך חסורא מחסרא והק״ת — אינו מתקבל על לבנו כל כך. אבל כידוע כן הם כל החסורא מחסרא, ולכן אין זה מתנגד בפירוש לחקות ההגיון. ואולם אי־הגיוני בהחלט הוא דבר זה: מכיון שלפי האוקימתא של הגמרא, אין כל מחלוקת בין המשנה ובין אב״י—אם כן למה נצרך ר׳ יוחנן לאמר הלכה כאב״י, הלא הסתם משנה היא גם כן כדברי איסי, וממילא מובן שהלכה כך, אם אין שום חולק על זה.

בין החוקרים החדשים, שברובם הם מחבבים את הירושלמי, ומרימים אותו על נס לעומת הבבלי, יש מי שאומר, שהירושלמי עוסק יותר בעניני החיים והמציאות, וזוהי תהלתו. אך באמת אין זאת אלא עם־הארצות גמורה. די להזכיר, כי למשל הירושלמי על מס׳ נזיר, זו מסכתא הרחוקה מאד מאד מן החיים והמציאות, שהרי הלכות נזירות אינן נוהגות אחרי החרבן,—ובכל זאת הירושלמי שעליה מכיל יותר מחמשים דפים, תחת אשר כל שלש הבבות, ב״ק, ב״מ וב״ב, שהן כלן עניני חיים ומציאות, אין להן בירושלמי אלא כשמונים דפים בסך הכל, כמו שאמרתי. ובכלל מצאתי אני, כי הירושלמי מחבב דוקא את הענינים שאין להם שום שייכות לחיי המציאות, והוא משתמט בכונה מעניני החיים. כי על כן בכל מסכתא, נמצא בירו׳ המון סוגיות ארוכות בעניני קרבנות וטומאה וטהרה.

והנה מתוך שהרביתי לספר בשבחו של תלמוד־בבלי, הריני מחויב לבוא גם לידי גנותו. ולהפך — מתוך גנותו של הירושלמי, דין הוא, שאבוא גם לידי שבחו. כבר רמזתי על הפלפולים המעוקלים שבגמרא שלנו. ואמנם, נכון אני לסלוח לו את הגיונו הצולע לפעמים, אבל לא אוכל לסלוח לו את פלפוליו הנכונים,

ההגיוניים, שנוסדו על בדותא בעלמא, על דבר, או על דבור, שלא בא לעולם. יש שאחד האמוראים, מוסר איזו מימרה של אמורא אחר, שקדם לו או שיושב בעיר אחרת, — וכדרך התלמוד הבבלי, נִטשה תכף מלחמה מזה; אל המערכה מגיחים המון אמוראים מכל עבר, הקושיות והתירוצים מתרוצצים כברקים, בקיאות עצומה וחריפות עצומה נחשפת לנגד עינינו — ואחרי ככלות הכל מודיע התלמוד שרב פלוני לא אמר כלל אותה המימרא, שבשֶלה היה כל הסער הזה. ומדוע בדו את הדבר? ומדוע הביאו מסדרי התלמוד את הסוגיא הזאת שנוסדה על בדותא? פשוט, כדי לתת מקום להתפלפל, כי סוף־סוף, הקושיות והתירוצים כשהם לעצמם, הם באמת יפים ונכונים. ועוד מנהג משונה מזה ומגונה מזה יש לו לתלמוד בבלי. הוא מסַפר עובדא ושָם בפי אמוראים, קושיות ותירוצים על בעל העובדה, ולבסוף מודה התלמוד בעצמו כי לא היו דברים מעולם — העובדה לא היתה כלל כך, והאמוראים לא הקשו ולא תרצו. אופיי בנדון זה הוא סוף הפרק הראשון של מסכת עבודה זרה. שם יסופר מעשה, כי יהודי שהיה שותף עם גוי, בא אל האמורא המפורסם רבא לשאֹל שאלה, הנוגעת לעסקו, ורבא התיר לו. איתיביה רבינא לרבא — רבינא הקשה לו מברייתא מפורשת, האוסרת אותו הדבר; איכסיף, כלומר: נתבייש רבא, כי לא ידע מה להשיב לרבינא. על זה אומר האמורא רב גביהה מבי כתיל, כי השאלה ששאל היהודי מרבא היתה באופן אחר, המותר גם על פי אותה הברייתא, ולכן התיר לו רבא. ואז שואלת הגמרא, והא איתיביה רבינא לרבא? הלא רבינא הקשה לו מאותה הברייתא, והגמ' מתרצת: לסיוע סייעיה, כלומר: רבינא לא הקשה לו כלל, אדרבא הוא הביא לו ראיה מהברייתא. והגמרא העקשנית מוסיפה לשאול: והא איכסיף? הלא רבא נתבייש, ואם הביא רבינא ראיה לדבריו, למה נתבייש? עונה הגמרא: לא היו דברים מעולם!

ויש שהגמרא בעצמה אינה מודה שלהד"ם, אבל בעלי התוספות מגלים את הסוד, כי להד"ם, יען כי הסוד גלוי לכל קורא. והנני להביא בזה דוגמא אחת, מענינת מאד: במס' יבמות דף ל"ז, באה מחלוקת של ר' יוחנן וריש לקיש בענין חליצה, ר"י אומר כך, ור"ל אומר כך. והגמרא, כמנהגה, מבארת יפה את טעמו של זה וטעמו של זה. אחר כך מתחילה המלחמה בין ר"י ור"ל. איתביה ר"י לר"ל, ממשנה או מברייתא. ר"ל מתרץ קושיא זו, וגם קושיא שניה של ר"י; ואחרי אשר הרפה ר"י ממנו, אז מתחיל הוא, ר"ל, לירות חצי קושיות על ר"י. איתיביה ר"ל לר"י, פעם ופעמַים, ור"י מתרץ. ואחרי כל הדברים והאמת האלה, מתחילים אמוראי בבל להביא את עצם דבר המחלוקת בכור הבקרת שלהם, ואחרי רוב פלפולים באו לידי מסקנה, שלא יתכן כלל שר"י ור"ל יחלקו בדבר זה, אלא שהם מחולקים בענין אחר לגמרי; ואז מתחילה הגמרא להתפלפל באותו הענין האחר. ובכן, הלא

יש כאן שאלה גדולה: מכיון שר״י ור״ל נפלגו בענין אחר לגמרי, אם כן איך יכלו להקשות איש לרעהו מאותן המשנות והברייתות, שאינן שייכות כלל לענין זה. הגמרא עוברת על זאת בשתיקה, אבל רבותינו הצרפתים, בעלי התוספות, לא העלימו עיניהם מזאת ובלשונם הקצרה הם אומרים: לפי מסקנה זו, כל התיובתות הנ״ל להד״ם, כלומר: ר״י לא הקשה כלל לר״ל, ור״ל לא הקשה לר״י, אלא שהגמרא שלנו שָׂמה בפיהם קושיות ותירוצים, והתוס׳ מצַינים, כי סוגיות להדמיות כזו יש עוד בשלשה מקומות בש״ס, ובדקתי במקומות המרוחקים, ומצאתי, כי בכלם באה מחלוקת בדויה בין ר״י ור״ל. ואמנם כשהדבר נוגע לר״י ולר״ל, או לאמורא אחר מארץ ישראל, אפשר להצדיק את התלמוד בבלי, כי נכשל בעדי־שמִיעה, שמסרו את שמועתם שלא בדיוק. כי מובן מאליו, שדבריהם של חכמי ארץ־ישראל הגיעו לישִיבות בבל על ידי אמוראים, שהיו הולכים מהכא להתם ומהתם להכא, ואותם הסוכנים־הנוסעים, הוואיאז׳ירים בעסקי תורה, לא היו מוסרים תמיד את הדברים בדיוק, כי על כן נאמר בגמרא שלנו פעמים רבות, כי אתא רב דימי, או כי אתא רבין או עולא, אמרו, לא כך היתה המימרה של אמורא פלוני בארץ ישראל. אבל קשה לחשוד באותם העדים, שהם בדו מלבם את כל הקושיות והתירוצים; זו היא רק המצאתו הפרטית של התלמוד שלנו, שבהיותו להוט אחרי פלפולים, לא נמנע לבנות מגדל רם של קושיות על גבי קושיות ותירוצים על גבי תירוצים, בשביל איזו הוה אמינא, בשביל איזה קס״ד, בשביל איזו פלוגתא, שלא היתה ולא נבראה. מנהג משונה כזה אין בירושלמי; הן הוא בורח מן הפלפול, אפילו במקום שהוא נצרך, ואיך יתפלפל במקום שאינו נצרך?

וכמו שיש הבדלים עצומים מאד בין שני התלמודים, בנוגע לצורה ולחֹמר, כך גדול ההבדל גם בנוגע לסִדור, להרידקציה שלהם. הרידקציה של תלמוד בבלי, מצוינת עד להפליא. המסדרים האחרונים של הבבלי, כלומר: אותם החכמים שאספו וקבצו את כל ההוויות והמימרות והפלפולים שנלמדו בישיבות בבל, עשו את מלאכתם בבינה יתרה ובסדר יפה. לכל משנה ומשנה נתנו את הדברים הנוגעים לענינה, נגיעה קרובה או רחוקה, ואת המימרות הנפרדות חברו וקשרו בקשר הגיוני, על ידי הוספת איזו מלים, על ידי סמני הצעה, וכדומה. ואולם הרידקציה של הירושלמי גרועה מאין כמוה — בזה מודים, אפילו אותם החוקרים, שמשום טעם ידוע הם מגדלים ומנשאים את הירושלמי על הבבלי. בירושלמי באים הדברים בערבוביה איומה. אין שום חבור הגיוני בין המימרות. נצב גדוד של מאמרים, ואנחנו מביטים אליהם, והם מביטים זה לזה בתמהון: מי העמיד את העלובים הללו כאן, ואיזו שייכות יש ביניהם? ולא עוד, אלא שיש שאצל משנה אחת נמצא פעמים רבות מימרות וגם סוגיה שלמה, שאינן שייכות כלל למשנה זו, אלא

למשנה אחרת במס׳ אחרת, ודוקא שם הן חסרות. בקיצור, בירושלמי נכר, כי לא חלה בו כלל יד של רידקטור, של מסדר. הכל נעשה במקרה, בחפזון, בבהילות. מובן מאליו, כי סדור מבולבל כזה לא יכל גם הוא לחבב את הירושלמי על הלומדים. ועם כן לא יפלא, אם, אחרי כל המגרעות הרבות שמנינו בו, נתנו היהודים תמיד את היתרון לבבלי על הירושלמי.

ואולם מה היא הסבה העקרית, שגרמה לאותם ההבדלים העצומים, שבין שני התלמודים? מדוע היו חכמי בבל חריפים ומחודדים ועליזים, ואוהבים את הפלפול ואת המעוף הכביר של המחשבה והשכל, וחכמי ארץ־ישראל לא היו כן? מדוע יצא התלמוד הבבלי מהודר ומשוכלל בסגנונו ובסדורו, והירושלמי — מקולקל ומבולבל? הסבה לכל זה הוא ההבדל במצב המדיני והחמרי של יהודי שתי הארצות, בימים ההם, כלומר: במשך מאות השנים, מחתימת המשנה עד חתימת התלמודים. בארץ־ישראל, שהיתה משועבדת לרומי, היו אז ימים רעים מאד לבני ישראל. מלכות רומי נהפכה לממלכה נוצרית, ועל הלחץ שלחצה רומי את היהודים מכבר, נוספו עתה צרות וענויים חדשים: — רדיפות הדת ובזיונות ושפלות ועשק־משפט והגבלת־זכיות, שלא היו כמוהם בימי רומא האלילית. אין צריך להאריך בתאור המצב הנורא הזה; כל הבקי קצת בקורות היהודים, יודע עד היכן הגיעו הדברים. והמצב המדיני והאזרחי הנורא הזה, הביא בעקבו, כנהוג, את העוני והמחסור. עניותם של יהודי ארץ־ישראל בתקופה האיומה ההיא, אין לשער ממש. שני התלמודים מלאים ספורים מחרידים בנדון זה. די להזכיר את העובדא המסופרת בירושלמי, כי ר׳ שמלאי, מתלמידי ר׳ יוחנן, דרש פ״א בצבור, כי חייב אדם לשנות בגדי שבת מבגדי־חול, וגעו כל העם בבכיה, כי לא היו להם בגדים להחליפם לכבוד שבת. יהודי ארץ ישראל היו אז אכרים מדולדלים, או אומנים אביונים. במסחר, או אפילו בתגרנות פעוטה, לא עסקו כמעט כלל (אולי בשביל כך דל חלק הירושלמי בדיני ממונות). גם האמוראים שבארץ־ישראל היו כמעט כלם עניים מרודים. כי על כן, עוד בימי האמוראים הקדמונים, היו הרבה תלמידים וחכמים יוצאים לחו״ל, וביחוד לבבל, לבקש להם פרנסה. מתוך כך נתמעטו התלמידים ונתדלדלו הישיבות, עד כי בתקופה האחרונה של התלמוד הירושלמי, לא נשארו בארץ־ישראל אלא שנים, שלשה הכמים, וגם הם בינונים. בתנאים מרים כאלה, כלום אפשר להתפלא, שלא הלך לבם אחרי פלפולים עמוקים, ושלא הקפידו על לשונם וסגנונם, ושלא היו סדרנים ובעלי טעם ובעלי אסתטיקה? כלום אפשר עוד לתמוה על הסדור המבולבל של הירושלמי?

וההפך הגמור של המצב הנורא הזה, אנו רואים באותם הדורות, בבבל. מלכות פרס, הפרתים, היתה כמעט תמיד טובה ליהודים. בני ישראל חיו בבבל

בהשקט ובטחה. כבודו של ראש־הגולה, ריש גלותא, היה גדול מאד גם בעיני הממשלה, ואין כל דמיון בינו ובין הנשיא המדולדל שבא״י. תחת ראשותו של ריש־גלותא, היתה ליהודי־בבל כמעט אבטונומיה גמורה. מובן מאליו, כי בתנאים מדיניים כאלה היה גם מצבם החמרי טוב הרבה יותר. הם עסקו על פי רוב במסחר ובתגרנות, אבל היו גם בעלי נחלאות, בעלי שדות וכרמים. ומכיון שהפרנסת היתה מצויה ומרווחת, פרח גם למוד התורה. הישיבות היו מרובות בתלמידים, והלמוד היה מתוך הרחבת־הדעת. בין אמוראי בבל כמעט שאיננו מוצאים איש עני. רוב האמוראים היו בעלי שדות, שהחכירו לאריסים; אף יש אמוראים מפורסמים, שעסקו במסחר ובתעשיה. ראש אמוראי בבל, רב, שהביא את המשנה מארץ־ישראל לבבל, היה עשיר. רב נחמן, חתנו של ריש־גלותא, היה עשיר גדול. רבא, חתנו של רב חסדא, מעיד על עצמו, כי הוא בקש מאלהים שיהא עשיר כחותנו, ושאלתו נתנה לו — ובכן, היו שני האמוראים הגדולים האלה, עשירים. רב פפא נתעשר ממזיגת שכר. רב אשי, המסדר הראשון של תלמוד בבלי, היה עשיר מופלג, עד שאמרו עליו: מימות רבי עד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד. בקיצור, בבבל חיו האמוראים בהרוחה, ודאגות המחיה והכלכלה לא הטרידו אותם כלל, על כן היו הבבליים חריפים מחודדים (ידוע, למשל, המאמר התלמודי „אַה, מחריפי דפומבדיתא את, דמעיילי פילא בקופא דמחטא״) ובעלי פלפול רחב ועמוק (שלפי דעתי, גרם לזה גם עסקם במסחר, כי המסחר מחדד את השכל ופותח אופקים רחבים למחשבה), וגם עליזים ובדיחי־הדעת, כי שקלא־וטריא התלמודית של אמוראי־בבל מתובלה בהלצות יפות ובמליצות מחודדות. ואם ראש המסדרים של תלמוד בבלי היה החכם הגדול והעשיר הגדול רב אשי, אין להתפלא, שיצאה הגמרא שלנו, מסודרה ומשוכללה על צד היותר טוב.

לאחרונה, הנני לדבר דברים אחדים, על היחס ההדדי שבין שני התלמודים, או כנכון יותר, על היחס ההדדי, שבין אמוראי ארץ ישראל ואמוראי בבל. כל מי שלמד תלמוד יודע, כי בגמרא הבבלית יש המון מימרות והוויות של חכמי ארץ־ישראל: ר׳ יוחנן וריש לקיש, ר׳ אבהו, ועד אחרוני האחרונים כמו ר׳ יוסי בן בון. ולא עוד אלא שיש בבבלי הרבה מאמרים, ביחוד של ר׳ יוחנן ור״ל, שלא נמצאו בירושלמי. ולאלה מן הקוראים שלא עסקו בתלמוד ירושלמי, אודיע, כי בירושלמי יש הרבה מאמרים וקושיות ותירוצים של חכמי בבל, ולא רק של האמוראים הראשונים רב ושמואל, אלא גם של רב הונא ורב יהודה ורב נחמן ורב חסדא ורבה ורב יוסף, עד אביי ורבא (כי כנראה, נחתם הירושלמי בדור שאחרי אביי ורבא). איך באו המאמרים מהכא להתם ומהתם להכא? על ידי התלמידים והחכמים „דסלקין ודנחתין״, כלומר שעלו מבבל לארץ־ישראל, ושירדו

מארץ־ישראל לבבל. מצד אחד אנו רואים, כי אף על פי שדרך הלמוד הבבלי לא היה לפי רוחם של אמוראי ארץ־ישראל, בכל זאת נמצאו הרבה תלמידים וחכמים בארץ־ישראל, שחשקה נפשם דוקא בפלפול הבבלי, והם ירדו לבבל, אם להשתקע שם, או על מנת לשוב. אף היו רבים שהלכו לבבל לבקש שם פרנסה, כי שם היתה הפרוטה מצויה יותר. בין אלה ד„נחתין״ א כלומר: היורדים מארץ־ישראל לבבל, מפורסם האמורא עולא, שנקרא בשביל כך גם עולא נחותא. הוא היה הולך ושב פעמים רבות, מהתם להכא ולהפך. על כן כאשר קצפה עליו פעם אחת האשה החכמה והגאיונה, ילתא, בת הריש גלותא ואשת ר״נ, אמרה עליו את הפתגם החריף והמעליב: ממהדורי מילא ומסמרטוטי קלמי. אותו עולא אהב לתבל את מאמריו ההלכתיים בפתגמי התנ״ך. על אותו עולא, היו הלאומיים בזמננו, אומרים בודאי, שהיה „ציוני ארצי ישראלי״. כי בירושלמי מסופר, שכאשר מת עולא בבבל, בכה ואמר: „אנא מובד מרגליתי גו ארעא מסאבתא, לא דומה הפולטה בחיק אמו לפולטה בחיק נכריה״ (אגב אעיר כי בבבלי, בסוף כתובות, מסופר כי ר׳ אלעזר אמר כזאת על עולא. בשמעו כי מת עולא בבבל קרא: אנת עולא „על אדמה טמאה תמות״, וכאשר אמרו לו ארונו בא, אמר להם „אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה״). כך היו מדברים „הציוניים״ של הימים ההם.

ומצד אחר אנו רואים, כי אף על פי שהמצב בבבל היה טוב גם בחמר גם ברוח שלא בערך יותר מבארץ־ישראל, בכל זאת כלתה נפשם של חכמי בבל תמיד לעלות לארץ הקדושה, פשוט, מפני קדושתה, ורבים מאד היו עולים שמה, ורובם להשתקע. בין הני „דסלקין״, בין העולים, מפורסמים ביחוד ר׳ זירא ור׳ ירמיה. ר׳ זירא, שהיה בתחלה מגדולי חכמי בבל, צם ארבעים תעניות כדי לשכוח את למודו הבבלי. ור׳ ירמיה, הלא ידוע הדבר, כי אחרי שעלה לארץ־ישראל לא היה קורא לאמוראי בבל בשם אחר אלא „בבלאי טפשאי״. האמורא רבא, שהיה מחודד מאד ככל הבבלים, אמר על ר׳ ירמיה (מנחות נב.) „חד מינן כד סליק להתם עדיף כתרי מינייהו, דר׳ ירמיה כד הוה הכא לא ידע מה דקאמרן רבנן וכד סליק להתם קרי לן בבלאי טפשאי״. ופעם אחרת, כאשר הוגד לרבא כי ר׳ ירמיה אמר על מימרא שלו עוד הפעם את פזמונו הידוע בבלאי טפשאי, קרא רבא בסגנון טרניקומי: „מבישותין אמרי קמייהו, מטיבותין לא אמרי קמייהו״. כלומר: את הדברים הבלתי נכונים שלנו מוסרים להם, לבני ארץ־ישראל, ואת הדברים הטובים שלנו אין מוסרים להם; ובכל זאת — הוסיף רבא — גם אותה המימרא שלי שעליה קרא ר״י בבלאי, אינה גם כן רעה כל כך...

ואולם צריך אני להעיר, כי מתלמוד בבלי נודע לנו, שחכמי ארץ־ישראל דברו בגנותם של הבבליים. בירושלמי לא נאמר בפירוש דבר של בטול או בוז

לחכמי בבל. אדרבא, לפעמים קורא הירושלמי להם רבותינו שבגולה, ועל פי רוב דבנין דתמן, או תמן אמרי. אמנם יש שר׳ יוחנן או אחד מתלמידיו אומר לחכם בבלי שבא אליו: בבלאי! ובכנוי הזה, כנראה, לא התכוון לתת לו כבוד גדול; אבל דברי בוז לא נמצא בירושלמי. ולמשל, ר׳ ירמיה, שהוא ראש המדברים בירושלמי, איננו זוכר שם את הבבלים כלל לגנאי, והדבור הקבוע שלו „בבלאי טפשאי" לא נמצא בשום מקום בירושלמי (רק תלמוד בבלי מוסר לנו את הדבורים האלה בשמו פעמים רבות). וכמו כן לא נזכר בירושלמי המעשה דר׳ זירא, שצם ארבעים תעניות, שהבאתי למעלה מן הגמרא שלנו. גם המימרא המפור׳ במחשכים הושיבנו זו תלמודה של בבל נמצא רק בת"ב, ולא בירוש׳. וגם זה דבר נפלא: בבבלי נמצא פעמים רבות הדבור „מחכו עלה במערבא", כלו׳: חכמי ארץ־ישראל שחקו ולעגו על איזו מימרא של אמוראי בבל. ובמס׳ סנהדרין נאמר כי סתם מחכו עלה במערבא זה „ר׳ יוסי בר חנינה" (תלמידו של ר׳ יוחנן). ואולם בירושלמי לא נזכר מעולם, כי ר׳ יוסי בר חנינא או אמורא אחר שחק ולעג על דברי חכמי בבל. ומכיון שאי אפשר לחשוד את התלמוד בבלי, כי הוא בדה על עצמו דברי־גנאי כאלה, הריני צריך לשער, כי הירושלמי כחד את הדבורים המעליבים הנ"ל משום הנמוס, ועל זה ראוי הירושלמי להזכר לטוב.

ועל דבר יחוסם של הבבליים לחכמי ארץ־ישראל אין צריך כלל לדבר. כל בר־בי־רב יודע שהתלמוד הבבלי מכבד ומעריץ את אמוראי ארץ־ישראל ומגדל ומנשא אותם עד מאד, ומספר עליהם מעשים נפלאים (שאמנם בירושלמי לא נזכרו כלל), ומפורסם המאמר „אוירא דארץ ישראל מחכים", שנאמר בבבל בשם ר׳ זירא (בירושלמי אין מאמר זה). ואגב אעיר, כי הספור הידוע על דבר ר"ל שהיה ראש לליסטים וכי ר׳ יוחנן החזירו למוטב ונתן לו את אחותו לאשה — לכל זה אין כל זכר בירושלמי. אדרבא מתוך הירושלמי נראה ברור, כי ר"ל עסק רק בתורה בילדותו, ובעודנו קטן למד בישיבה של ר׳ יהודה הנשיא. ולכן חשוד כל הספור בעיני.

החדוד במדרש הכתובים *)

המדרש, כלומר: פירושו של מקרא בדרך דרש, הוא, בעיקרו, הוצאת הפסוק (או חלקו) מידי פשוטו, ובבחינה ידועה: הפשטת גשמיותו — הרחקתו מן השכל, פחות או יותר, והקרבתו אל הלב, אל הרגש, אל הדמיון. ועל כן אפשר להכניס את ה„דרשה" לסוג הפיוט העברי, לחלק הפואימי. אבל מדרשו של כתוב הוא גם מפתיע אותנו תמיד, שהרי הוא מכניס בו כונה חדשה, כונה שלא פללנו כלל, ועל כן יש לחשוב את ה„דרשה" גם לאחת מצורותיו של החדוד העברי (כי ה„חדוד" הוא, כידוע, דמיון מפתיע, השואת שני דברים, שאין לכאורה כל יחס ביניהם). וככל חדוד יש גם בדרשה המחודדת גוונים שונים, למן ההלצה המהודרה ועד הבדחנות הגסה. אלא שחדודה של הדרשה (ובפרט של מדרש אגדה) אינו יוצא, על פי רוב, מן הראש, אלא מן הלב.

כמובן (או אולי אין זה מובן) אינני מתכוון למדרש הכתובים על פי ה„מדות" שהתורה נדרשת בהן. אותן ה„מדות" הן, כידוע, או כולן הגיוניות (כגון „קל וחומר"), או כולן אי־הגיוניות (כגון „גזירה שוה"); וכאלה כן אלה אינן משביעות את הנפש. הדרשה על פי ה„מדה" ההגיונית, היא יבשה יותר מדי, אין בה שום לחלוחית של שירה וגם שום קורטוב של חדוד (שהרי מכיון שהיא הגיונית, מוכרחת, אי אפשר לה להפתיע אותנו). והדרשה על פי ה„מדה" שאינה הגיונית, היא אמנם מרחיקה מן השכל מאד, אבל אינה מתקבלת גם על הלב; באי־הגיוניותה אין אפילו הפתעה; פשוט, כל בעל שכל, או בעל רגש, או בעל טעם, אוטמים אזנם משמוע אותה. וכדבר שאמר ר' אלעזר בן עזריה לר' עקיבא (מנחות פט): „עקיבא, אפילו אתה מרבה „בשמן" „בשמן" כל היום כולו איני שומע לך".

אבל אני מתכוון לאותן הדרשות המוציאות את הכתוב מפשוטו לא על ידי ה„מדות" ולא על ידי „רבויים" ו„מיעוטים" ולא על ידי דיוק במלה מיותרת (המיותרת לפי דעתו של הדורש), לא על ידי שום. אחד מן הדרכים המקובלים, ה„רשמיים", הכבושים והמשעממים הללו, — אלא על ידי דרכים חדשים, תחבולות

*) נדפס ב„התקופה" ספר שני, תרע"ח.

„אי־רשמיות", אם הורשה לאמר כך. אותן התחבולות, יש שהן דקות מן הדקות: הן עושות את האופירציה של הכנסת הכונה החדשה בקלות נעימה; אין הפסוק ואין הקורא מרגישים כלל באופירציה שנעשתה; שהרי באמת לא נתהוה שום שנוי בצורתו של הכתוב, אלא שהדורש־הפייטן או הדורש־החריף, התגנב אליו בלאט, הוציא ממנו את נשמתו הישנה ויפח בו נשמה חדשה—ואתה נפתע ונהנה בראותך כי הנשמה החדשה מתישבת בו בהרוחה, כאילו היה מיועד לה מתחלת בריאתו.

ויש תחבולות שהן גסות מן הגסות. יש „אל תקרי" ו„קרי וכתיב" ויש גם סירוסי מלים. אך כאן יתכן לפעמים הכלל הישועי: התכלית מקדשת את התחבולות. דרשה יפה באמת אינה נפגמת כלל על ידי גסות התחבולה שלה, כאשר נראה בהמשך מאמרנו. ויש דרשות נפלאות (ברעיונן) שנתהוו על ידי התחבולה היותר גסה: על ידי סירוסי מלים. ולעומת זה אנו מוצאים, כי הדרשות היותר תפלות וגם היותר גסות בוחרות לפעמים בתחבולות היותר פשוטות.

טבע הדבר מחייב, שמדרש־הכתובים לצרכי ההלכה (גם אם לא נוסד על ה„מדות") אינו מצטיין לא בפיוט ולא בחדוד. ובאמת בין אלפי מדרשי ההלכה מצאתי רק כתריסר שיש בהם איזו הפתעה מעניינת, המכריחה את הקורא לעמוד עליהם קצת. ומפני מיעוטם אפטור אותם תיכף, כדי להתעסק אחרי־כן רק במדרשי אגדה (שאמנם יש בהם דרשות אחדות המשותפות גם לאגדה גם להלכה).

הנה, למשל, דרשתו הדקה של ר' יהודה בר פזי (ירושלמי סוכה נ, א): לולב היבש פסול, על שם „לא המתים יהללו יה". אסמכתא יפה זו אינה עושה שום אונס בפסוק וכמעט שאינה מוציאה אותו מפשוטו, ובכל זאת (או דוקא משום כך) היא מפתיעה אותנו הפתעה נעימה בהשואת הלולב היבש אל המתים — השואה שיש בה גם מן הפיוט גם מן החדוד.

חריפה וקרובה להלצה יותר, היא דרשתו של שמואל על דבר הלכה של רב (בבלי ברכות יא.): המתפלל, כשהוא כורע, כורע ב„ברוך" וכשהוא זוקף זוקף ב„שם". אמר שמואל: „מאי טעמא דרב? דכתיב ה' זוקף כפופים". ההפתעה גדולה כאן יותר, אף על פי שגם אסמכתא זו לכאורה אינה מוציאה את הפסוק מפשוטו — אלא שהיא מפשיטה את רוחניותו, את מליצתו הכוללת, ומלבישה אותו דוקא גשמיות, דברים ככתבם, לצרך הלכה יבשה. ואולם אונס לא נעשה כלל בפסוק, ואנו מרגישים איזו הנאה איסתיטית על החדוד שנתהוה בתחבולה פשוטה כל כך.

יפה בפשטותה היא הדרשה שנמסרה בשם רב (כתובות יט: ועוד): „אם און בידך הרחיקהו" זה שטר אמנה, „ואל תשכן באהליך עולה" זה שטר פרוע, מובן מאליו, כי חברו של איוב לא התכון בדבריו אלה למדרש־הלכה זה; ועל

כן אנחנו נפתעים בראותנו, כי הדרשה מתישבת כל־כך יפה על לשון הכתוב ומתאימה בדיוק מצוין לכל מלה ומלה („און", הבל, אפס וריק, נמלץ יפה על „שטר אמנה" — שהרי לא הלוה עליו כסף כל עיקר — „ועולה" עולה יפה לשטר פרוע).

מליצה יפה אנו מוצאים במדרש־הלכה שבברייתא קדומה (סנהדרין סג ועוד): ר' עקיבא אומר מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמים כלום כל אותו היום? שנאמר: „לא תאכלו על הדם". זוהי דרשה מן הסוג המעולה ביותר: היא מפשיטה את הכתוב את נשמיותו, את החוק היבש שבו ומכניסה בו חוק אחר, אבל חוק המביע רעיון מוסרי מעודן, והפסוק היבש נעשה אסמכתא פיוטית מחודדת, בלי שום כפיה. דרשה נאה זו ראויה ביותר לשימת־לב בשביל דורשה: שהרי ר' עקיבא אינו כלל נאה דורש ברוב המקומות, להפך הוא בעל „מדות" מגונות (ביחוד בחבתו המשונה ל„רבויים" ו„מעוטים") כאשר שמענו כבר מתוך דברי ר' אלעזר בן עזריה וכאשר נשמע גם מדברי חברו, ר' ישמעאל: „וכי מפני שאתה דורש „בת" ו„בת" נוציא את זו לשרפה?!" (סנהדרין נא:).

הלצה הקרובה כבר לבדחנות אפשר לראות במדרש־הלכה שבברייתא אחרת (ב"ק יא.): „מנין שעל בעל הבור להעלות שור מבורו? תלמוד לומר „כסף ישיב לבעליו והמת" (לשון הכתובים במשפטים היא כך: וכי יפתח איש בור — ונפל שמה שור — בעל הבור ישלם, כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לו). כאן עשה הדורש אונס גדול בפסוק, בחוזק יד הפסיק אותו באמצע הענין כדי להסמיך עליו את ההלכה. ההפתעה גדולה מאד — כזו שבאה מתוך כל הלצה בדחנית — אבל הרגשה איסתיטית אין היא מעירה ואינה יכולה להעיר בקרבנו. ובכל זאת צריך להודות כי שנוי בחיצוניותו של הכתוב לא נעשה כלל, ועל כן אנו מתענינים קצת בדרשה זו.

קרובה לה ברוחה וקרובה עוד יותר לבדחנות היא דרשתו של התנא ר' שמעון בן אלעזר בברייתא (קדושין לב:). על הכתוב „מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך" אומר התנא הנ"ל: מנין לזקן שלא יטריח (את הצבור לעמוד מפניו אם הוא יכול ללכת בדרך אחרת), תלמוד לומר „זקן ויראת" (מאלהיך)! אונסו של הפסוק גדול עוד מזה של הנ"ל, אך שנוי לא נעשה גם בו. ואמנם על דורש „מאנס" ממין זה אומר התלמוד (ב"ב קיא: ועוד) „סכינא חריפא מפסקא קראי" (סכין חריף הכורת את המקראות לגזרים).

כמעט בדחנות גמורה צריכה להחשב הדרשה המשונה שבירושלמי (ברכות ב, א): „ודברת בם" מיכן שיש לך רשות לדבר בם (באמצע קריאת שמע). אך

מיכן אין רשות לקורא לחשוב, שהירושלמי מצטיין בכלל בדרשות משונות. נהפוך הוא, אמוראי ארץ־ישראל היו ברובם דרשנים בעלי טעם ובעלי הרגשה פיוטית, ואת הדרשה הנ״ל הדגשתי דוקא מפני שהיא יוצאת מן הכלל. אבל הפתעה הלא יש בה.

אגב אעיר כי דרשה הנ״ל הובאה גם בבבלי בברייתא (יומא יט:) בזו הלשון: תנו רבנן „ודברת בם״, בם ולא בתפלה. הכונה, לכאורה, פשוטה: בקריאת־שמע אתה רשאי להפסיק אבל לא בתפלת שמונה עשרה. אך רש״י וכל המפרשים ביארו את המאמר ביאורים דחוקים שונים, ולא ידעו או עשו את־עצמם כלא יודעים, שבירושלמי הנ״ל נאמר הדבר בפירוש כך. ואולם שם בבבלי (יומא הנ״ל) נמצאה עוד דרשה הלצית בברייתא באותו ענין, אבל ממש ההפך מהנ״ל: ר׳ אלעזר חסמא אומר: הקורא את שמע ומרמז בעיניו ומקרץ בשפתיו ומראה באצבעותיו, עליו הכתוב אומר: „ולא אותי קראת יעקב״. כאן יש שעשוע־מלים מיוחד במלת „קראת״, וההפתעה שבה אינה פוגעת בטעם הטוב, כזו הנ״ל.

ואמנם גם האמוראים הקדמונים, וגם אותם שבארץ־ישראל, יש שהיו עושים בפסוקים כטוב בעיניהם לצרכי מדרש־ההלכה. הנה דרשה אופית בבחינה זו (ערובין נב:): אמר ר׳ חנינא: רגלו אחת בתוך התחום ורגלו אחת חוץ לתחום (שבת) לא יכנס, דכתיב „אם תשיב משבת רגלך״ רגלך כתיב (לשון יחיד)... איכא דאמרי אמר ר׳ חנינא רגלו אחת וכו׳ יכנס, דכתיב „אם תשיב משבת רגלך״ רגליך קרינן. אם כן, על אותו הפסוק עצמו אפשר להסמיך שתי הלכות הסותרות זו את זו! ואולם במדרש־אגדה אנו מוצאים גדולה מזו. בברייתא (ב״ב טז:) „וה׳ ברך את אברהם בכל ר׳ מאיר אומר שלא היתה לו בת, ר׳ יהודה אומר שהיתה לו בת. הרי דבר והפוכו נדרש מפסוק אחד (כמובן, דרשתו של רב מאיר היא הלצית).

עד כה ראינו, כי מדרשי־ההלכה מן הסוג המשובח, שעליו אנו מדברים כאן, בכלל זרותם לפעמים, אינם מסרסים את המלים וגם אינם משתמשים בשעשועי־מלים רחוקים ודחוקים. אך יש גם כאלה. ובתור קוריוז (ריק מכל חדוד ופיוט) אביא רק דרשה אחת לדוגמא. על הכתוב בפ׳ משפטים, „וכי יזיד איש על רעהו להרגו וגו׳״ באה דרשה הלכית משונה כזו (סנהדרין סט): דבי חזקיה תנא „וכי יזיד איש״, איש מזיד ומזריע (מוליד) ואין קטן מזיד ומזריע. ותכף אחרי זה: אמר ליה ר׳ מרדכי לרב אשי: מאי משמע דהאי מזיד לישנא דבשולי הוא? דכתיב „ויזד יעקב נזיד״. אותו רב מרדכי אינו מרגיש שום זרות בהעמסת דרשה משונה כזו על פסוק העוסק בענין אחר לגמרי (וכי מה ענין כח־הולדה של קטן לפסוק העוסק בהורג נפש?), אלא שהוא תאב לדעת אם „יזיד״ הוא באמת „לישנא דבשולי״, ואחרי שמצא ספוק לסקרנותו זו נחה דעתו לגמרה (אך דעתו של רש״י,

כנראה, לא נחה חיש מהר כל־כך; הוא משתדל להצדיק את הדרשה המשונה בדברים האלה: „וכי יזיד, מדאפקיה בלשון מזיד ולא כתיב „וכי ירשיע איש", למימר דרוש ביה נמי האי מזיד מבשל". ואולם על התנצלות ממין זה אומר פתגם צרפתי — שהיה ידוע אולי, גם לרש"י —: מי שמתנצל, מרשיע את עצמו —).

ובאמת היו בין האמוראים (ביחוד בדורות המאוחרים) אחדים — מעטים אמנם מאד — שמרוב השתקעם בפלפולים ובחדודי־דרשות, שכחו, או גם לא ידעו, כי מדרש לחוד ופשוטו של מקרא לחוד; הם חשבו לתומם כי אין במקרא שום כונה אחרת מלבד זו שהכנים בו המדרש. מעניין מאד בנידון זה הוא מקרהו של רב כהנא והודאת־פיו. במשנה (שבת סג.) נאמר: לא יצא האיש (בשבת) בסייף וכו', ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו. ועל זה בגמרא: מאי טעמא דר' אליעזר? דכתיב „חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך" (הרי הפסוק אומר בפירוש על „חרב" „הודך והדרך", ואם כן תכשיטים הם כלי זיין, כדברי ר' אליעזר). אמר ליה רב כהנא למר בריה דרב הונא: האי בדברי תורה כתיב! הלא ברור הדבר וגלוי וידוע כי פסוק זה מכוון רק לדברי תורה: החרב אינה חרב והירך אינה ירך, והגבור אינו גבור; כי הגבור הוא תלמיד־חכם, והחרב היא פלפולא דאורייתא, והירך היא, מסתמא, הישיבה בבית המדרש וכיוצא בזה, ואם כן איך זה אפשר להביא ראיה מפסוק זה לדברי ר' אליעזר ולסייף ממש? אתמהה! רב כהנא בתומתו אינו יכול להבין זאת, והוא עומד נדהם ומשתאה ומתרגש לשמע אזניו. אז מקלח עליו איש־שיחתו סילון של צונן להרגיע את רוחו הנרגשה: „אמר ליה, אין מקרא יוצא מידי פשוטו"! כלומר: אותו הפסוק בודאי מתכוון לדברי תורה, אבל בכל־זאת הלא יש גם פשט פשוט בעולם, וגם לאותו פסוק יש בעיקרו פירוש פשוט, ובשעת הדחק אפשר להשתמש בו. אז קרא רב כהנא כאיש אשר יעור משנתו הארוכה: כד הוינא בר תמני סרי שנין (כשהייתי בן י"ח שנה) הוה גמירנא ליה לכוליה ש"ס (כבר הייתי בקי בכל התלמוד) ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא" (ורק את הדבר הקטן הזה שאין מקרא יוצא מידי פשוטו לא ידעתי עד עתה).

ולא זו בלבד, אלא שגם במשניות קדומות אנו מוצאים, שמדרשו של מקרא נחשב לפעמים כפשוטו. די להזכיר שהפסוק המפורסם „עת לעשות לה' הפרו תורתך" מובא כבר במשנה עתיקה (ברכות נב.) בכונתו המדרשית (ורק ר' נתן חושב לו לחובה, שם במשנה, לרמוז שהפסוק מובא כאן שלא כפשוטו, כי הוא מוסיף על דברי הסתם־משנה: „הפרו תורתך משום עת לעשות לה'). ואמנם על הפסוק הזה (שכידוע היה לציטאטה עד היום הזה בהוראתו הדרושית) אומר רבא (שם סג.) האי קרא מרישיה לסיפיה מדריש: „עת לעשות לה' מה טעם? „הפרו

תורתך" (פרש"י: עתים הם לה" לעשות משפט פורעניות בעוברי רצונו משום שהפרו תורתך); מסופו לרישיה מידרש: „הפרו תורתך" משום „עת לעשות לה'" (פעמים מבטלים דין תורה כדי לעשות לה', כדי לעשות סייג ונדר בישראל; ובהוראה זו, כידוע, מצמצמים אותו). רבא קורא לשני הפירושים הללו „דרשה" אף על פי שהראשון הוא, כנראה, פשוטו של מקרא (או אולי חושב רבא כי יש עוד פירוש עיקרי קבוע ומוצק למקראות: המקרא הוא מין מן, כל אחד מוצא בו טעם אחר, ופשט פשוט אינו כלל במציאות). בכל אופן צריך להודות, כי פירושו הדרושי של הפסוק הנ"ל מתקבל כל־כך יפה על לשון המקרא, בלי שום דוחק, עד שאין להתפלא כי רבים חשבו וחושבים שזה פשוטו של מקרא (וכנראה ברור מהסתם־משנה בברכות הנ"ל חשבו כך גם בעלי המשנה הנ"ל).

בין הדרשות היפות המשותפות להלכה ולאגדה צריך לחשוב את הציטאטה המפורסמת: „אין חכמה ואין תבונה — לנגד יהוה", כל מקום שיש בו חלול השם אין חולקים כבוד לרב (ברכות יט וש"נ). כאן הוצא הפסוק לגמרי מפשוטו ובדרך דרוש מחודד הוכנסה בו כונה חדשה, אך בלי שום אונס ודוחק (רק שתי המלים „ואין עצה" מפריעות קצת את ההרמוניה) ועל כן הוא מתקבל גם על הלב גם על המוח.

וכן גם הדרשה היפה של התנא ר' יוסף בר' יהודה בברייתא (ב"מ מט.) מה תלמוד לומר (ויקרא יט לו) הין צדק (יהיה לכם)? והלא הין בכלל „איפה" היה? אלא לומר לך שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק. אגב אנו רואים כאן, בכמה כובד־ראש התיחסו (לכל הפחות חלק גדול של „הדורשים") אל מלאכת הדרוש. זה התנא אינו חוטף לו קרע של פסוק ומסמיך עליו את דרשתו, בלי דאוג ל„סביבה" של המלה הנדרשת, אם עולה הדרשה יפה לה„שכנים" או לו (כמעשיהם של הרבה „דורשים", כמו שראינו וכמו שנראה עוד „תועבות גדולות מאלה"). הוא מדייק שואל שאלה הגיונית, ואחרי שהוא מוצא את המלה מיותרת לגמרה הוא לוקח לו רשות להכנים בה רעיון יפה חדש. כי על כן אין טעמנו נפגם כלל גם מן הפגימה הקטנה שעשה הדורש במלת „הין" — התנצלותו המוקדמת של הדורש בצירוף הרעיון המוסרי שהוא מביע מחפים על האונס הקל ואנחנו מרגישים הנאה איתסיטית שלמה.

אלה הם כמעט כל מדרשי־ההלכה שיש בהם — לפי טעמי — איזה חן, איזה

א) כזה קרה גם לציטאטה המקראית „מכל תלמידי השכלתי", שהמ"ם לפי פשוטו הוא מ"ם היתרון, אך מאמרו של בן זומא בפרקי אבות (איזהו חכם הלומד מכל אדם, שנאמר: מכל מלמדי השכלתי) גרם לה, שיתקבל בפירושו הדרושי היפה; ורובא דעלמא חושב שזהו פשוטו (וכנראה חשב גם בן-זומא בעצמו כך). ויש עוד כאלה.

חדוד, ובכלל איזה קו בלתי מצוי. ועכשיו הנני עובר אל מדרשי־האגדה, אל הדרשות המכוונות רק לעניני אגדה.

מדרש ההלכה, כמו שמחייב טבעו, מתכוון רק לתכלית אחת: ללמוד הלכה מן המקרא או להסמיכה עליו. ואולם מדרש האגדה מסתעף לכמה סעיפים: יש שכוונתו להסמיך על המקרא רעיונות מוסריים או הערות פסיכולוגיות, עצות טובות בהויות העולם, הוראות מעשיות בעסקי הפרט והכלל; יש שהוא לומד מן המקרא או תולה בו מחקרים היסטוריים; ויש שכוונתו באמת רק לבאר את הכתובים בדרך חדוד והלצה וגם בדרך פלפול או בדרך פיוטי מיוחד, מבלי אשר יצא מזה שום מוסר, כי הדורש מתכוון רק להנות את שומעיו או קוראיו (כי סוף־סוף הדרשנים הקדמונים הללו הם אבותיהם הרוחניים של הדרשנים והמוכיחים והמגידים והמטיפים שהיו לנו בכל הדורות ועד העת החדשה בכלל: שוים הם בכונתם ובתכליותם ושוים הם גם בדרכי־הדרוש, כאשר נראה עוד בהמשך מאמרנו).

צרכיו של מדרש־האגדה מרובים, וגם (או: מתוך כך) דרכיו מרובים ושונים. מדרש־ההלכה (לא זה שמשתמש ב„מדות" ו„רבויים ומיעוטים"), כפי שראינו מתוך הדוגמאות, אינו מעקם את הכתובים ואינו מסרס את המלים, ואפילו בלשון נופל על לשון אינו משתמש כמעט כלל. ואולם מדרש־האגדה אינו מואס בשום תחבולה, אם היא רק מביאה אל התכלית הנרצה.

כדרך התגרים, שמראים את הפסולת תחלה, אתחיל באותם מדרשי־האגדה שדרכיהם לא טובים.

הדרכים היותר מגונים הם: „אל תקרי" וסתם סירוסי מלים. ואמנם הדרשות היוצאות מתוך תחבולות כאלה, ברובן היותר גדול, אינן מתקבלות גם על הלב, כי הרעיון המובע בהן אינו מצוין כל־כך, שיהי בכחו להצדיק את מעשה האונס בפסוק ולחפות על כיעור הצורה. אך יש רעיונות יפים מאד, שנסמכו על מקראות דוקא בדרך מגונה. הנה, למשל, דרשתו המפורסמת של בר קפרא (כתובות ה.): „ויתד תהיה לך על אזנך" (דברים כג), אל תקרי אזנך אלא אָזנך: שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו (זוהי ה„יתד") באזניו. אמנם, הכונה החדשה שהוכנסה בקרע־המקרא הזה אין לה באמת דבר עם ענינו של כל הפסוק, וגם בלי האופרציה שב„אזן" יש כאן הפתעה מרובה יתר מדי בשביל הטעם היפה, אבל יפיו של הרעיון מכפר על הכל.

וראו נא איזו נפלאות יוכל דרשן אמן לחולל על ידי סירוס־מלה. הנה המאמר הנעלה שנמסר (גטין נו:) בשם תנא דבי ר' ישמעאל: „מי כמוך באלים יהוה", מי כמוך באלמים! (כי „באֵלִים", בשירת הים, נכתב חסר י"ד, ולכן הוא נדרש כמו „באלים", באלמים). כמה עוז ותוקף ניתנה במלה המסורסת הזאת!

טענותיהם וזעקותיהם של כל הנביאים — (ביחוד של חבקוק: עד אנה — אזעק אליך חמס ולא תושיע! .מה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו, ותעשה אדם כדגי הים וגו׳) — מצאו להם את הבטוי היותר קצר והיותר חריף בדרשה מסרסת זו: מי כמוך באלמים! (יש שם בתלמוד עוד דרשה מצוינה בנידון זה, אבל בלי שום תחבולת־אונס והיא נראית כפשוטו של מקרא: „מי כמוך חסין יה״ (תהלים פט), מי כמוך חסין וקשה שאתה שומע — ושותק. אבל דוקא מפני פשטותה אינה עושה רושם „חסין״ כאותה המסרסת את המלה).

דרשה גמורה, „למדנית״ ומחודדה מאד, שנוסדה גם היא על סירוסי־מלה, היא זו של ר׳ לוי (האמן הגדול במלאכת הדרוש) על מאמרו המפורסם של עקביה בן מהללאל במס׳ אבות: הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה: דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. והנה מצא ר׳ לוי (ירוש׳ סוטה, ב) את כל המאמר המוסרי הזה עם כל שלשת הדברים האלה מרומזים ומרוכזים במלה אחת: „וזכור את בוראך״ (קהלת יב א): בארך (מאין באת, מטפה סרוחה), בורך (לאן אתה הולך, הקבר), בוראך (לפני מי אתה עתיד וכו׳), דרשה זו מראָה את אמנתו הגדולה של ר׳ לוי, אך הדרשן הזה מצטיין גם בפיוטיותו וברעיונותיו הנעלים, כאשר נראה עוד להלן.

גם הפתגם המפורסם „גלגל הוא שחוזר בעולם״ נוסד על סירוס מלה, ומיוחס גם הוא לתנא דבי ר׳ ישמעאל (בעל המאמר הנפלא „מי כמוך באלמים״). על הכתוב בדבר צדקה לעניים (דברים טו, י) כי בגלל הדבר הזה (יברכך ה׳, וגו׳) שאמרו דבי ר׳ ישמעאל (שבת קנא:) גלגל הוא שחוזר בעולם („בגלל״ נדרש „גלגל״) א).

ביחוד אהב ר׳ שמעון בן לקִיש (ריש לקיש) את דרך הדרוש על ידי סרוסי־מלים. הרבה דרשות ממין זה נמסרו לנו בשמו. אבל כמעט שאין בהן אף אחת שתוכל לחדמות לדוגמאות שהבאנו למעלה. חן חיצוני בודאי אין בהן, אבל גם שכל רב אין בהן. הנה, לדוגמה, שתים מדרשותיו היותר מעולות במקצוע זה. במס׳ ערכין (טו:) מאי דכתיב „זאת תהיה תורת המצורע״? זאת תהיה תורתו של מוציא שם רע (נוטריקון דחוק של „מצורע״ כלומר: זה יהיה מוסרו של בעל לשון הרע שנגעים באים עליו). ובמס׳ ביצה (י,): נשמה יתרה ניתנה באדם בערב שבת ולמוצאי שבת נוטלים אותה ממנו, שנאמר „שבת וינפש״ כיון ששבת (שעברה השבת) וי אבדה נפש (וינפש — וי נפש).

א) דרשה זו הובאה בבראשית רבה (לא׳ יד) בשם ר׳ אחא. אך בכלל אין לדעת מתוך התלמודים והמדרשים בבירור מי הם בעליו האמתים של איזה מאמר; כאשר העירותי על זה במקום אחר.

בין הדרכים שאינם מהוגנים צריך לחשוב גם את התחבולה של „קרי וכתיב". אך גם בדרך הזה (שאמנם אינה כעורה כסירוסי מלים) נאמרו דרשות יפות אחדות. למשל זו, שנאמרה בשם התנא ר' שמעון בן יוחאי (ב"מ נט. וש"נ): נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים, מנא לן? מתמר, דכתיב (במעשה תמר ויהודה): היא מוצאת והיא שלחה וגו' (דורש „מוצאת" כ„מוצת"; אך גם כפשוטו, בלי שנוי המלה, עולה הדרשה יפה). — או זו על הכתוב בשכור (משלי כ"ג, ל"א) „כי יתן בכוס עינו" (ב„כיס" כתיב): הוא נותן עינו בכוס, וחנוני נותן עינו בכיס (ויקרא רבה י"ב, א'), וסוף הפסוק „יתהלך במישרים" נדרש שם גם כן יפה: סוף דהוא עבד ביתיה מישרה — ריק כמישור.

ולזה שייך גם דרך הנוטריקון והגימטריא וחלופי אותיות. גם בהם יש דרשות יפות אחדות המעוררות הפתעה נעימה. כגון (ב"ר פ"ט): „וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", זה אדם (בהפוך אותיות „מאד". ואולם עמוק ויפה יותר, אך בלי שום תחבולה מפתיעה, הוא מדרשו של ר' שמואל בר נחמני על אותו הפסוק בעצמו, שם „והנה טוב מאד, זה יצר הרע" — כי בלי יצר־הרע לא היה ישוב בעולם. רעיון נפלא!) — או זו על הכתוב גם כן בשכור (משלי ל"א, ה): „פן ישתה וישכח מחקק", על זה נאמר במדרש (ויק"ר יב, ד): כל השותה יין סוף שהוא שוכח ברמ"ח אברים שבו (כי „מחקק" בגימטריא רמ"ח).

דרך יפה מכל הנ"ל (אם גם קרובה קצת אליהן) היא דרך לשון נופל על לשון, ושעשועי־מלים בכלל. בדרך זו נאמרו הרבה דרשות מהודרות ומחודדות, ביחוד על ידי חכמי ארץ־ישראל. והנני להביא בזה מקצת מאותן המפתיעות ביותר על ידי השחוק המחודד במלים הדומות ואינן דומות.

הנה, למשל, מדרשו של הכנוי אברם העברי, מדרש כל־כך אי־בלשני וכל־כך נהדר ופיוטי. בבראשית רבה (פמ"ב, יג) „ויגד לאברם העברי", ר' יהודה אומר: כל העולם כלו מעבר אחד והוא מעבר אחד. כלומר: כל העולם עובד אלילים, והוא המונותיאיסט היחידי. הביאור הדרושי הזה שקול כנגד כל הביאורים הבלשניים של שם „העברי".

או הרעיון החשוב המובע בדרוש קלמבורי זה על הכתוב (ישעיה א') „אם יהיו חטאיכם כשנים וגו' (ירוש' שבת ט, ג) רבנין אמרי: אם יהיו חטאיו של אדם כפי שניו — כשלג ילבינו (כלומר: אם יחטא האדם כדרך הטבע: בנעוריו חטאות נעורים, ובזקנתו חטאות זקנים, אז נקל לסלוח לו; אבל לא כשהוא חטא שלא כדרך הטבע —). כמה יפה דרוש קלמבורי זה!

בענין זה יש עוד דרוש נאה בשעשוע־מלים של אמורא ארצישראלי (ב"ר כב, יא): „אשרי נשוי פשע", אשרי אדם שהוא גבוה מפשעו ולא פשעו גבוה ממנו.

ומה נחמד הוא קלמבור זה (סנהדרין צז.): „ותהי האמת נ ע ד ר ת" (ישעי' נ"ט, טו), אמרי דבי רב: מלמד שנעשית ע ד ר י ם ע ד ר י ם והולכת לה. הכונה האמתית של דרש זה היא, כנראה, כך: האמת היא רק א ח ת, ומכיון שמתרבות כתות ומפלגות, אשר כל אחת דוגלת באמת שלה, אזי היא הולכת לה ואינה עוד כלל בעולם.

רעיון מצוין מובע בדרשה קלמבורית של ר' יצחק נפחא (סנהדרין צד): „וחובל עול מפני ש מ ן" (ישעי' י'), חובל עול של סנחריב מפני ש מ נ ו של חזקיהו שהיה דולק בבתי כנסיות ובתי מדרשות — בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ — (זה מזכיר לנו את פתגמם של הגרמנים על מורה־הכפר שנצח על־יד סידאן).

דרשה פיוטית קלמבורית קצת נמצא בשם האמורא הבבלי רב יהודה (שאינו רגיל כלל בדברים כמו אלה). על הכתוב ביונה „וימן אלהים רוח קדים ח ר י ש י ת" שואלת הגמרא (גטין לא:) מאי חרישית? אמר רב יהודה: בשעה שמנשבת (היא) עושה ת ל מ י ם ת ל מ י ם בים (חרישית מלשון „חרישה"). ציור פיוטי יפה כל־כך אי אפשר היה לחכות כלל מאמורא יבש זה. אמנם רבה אומר לו על זה באירוניה: „היינו דכתיב „ותך השמש על ראש יונה ויתעלף?!" (כלומר: אם הרוח היתה חזקה כציורך היפה, הרי לא היה חום השמש מורגש כל־כך); אבל אף שהקושיא היא בודאי נכונה, אבל פירושו של רבה, שם, אינו פיוטי ואינו מחודד. ואנחנו מקבלים באהבה את דרשתו של רב יהודה בשביל יפיה גם אם אינה עולה יפה שם ביונה.

פיוט מרובה יש בדרשה זו של אמורא ארצישראלי, שנוסדה גם היא על שעשוע מלים. על הכתוב (בתהלים): „סכותה לראשי ביום נ ש ק" אומר ר' יוסי בר בון (ירוש' יבמות טו, ב): ביום שהקיץ נ ו ש ק את החרף (כי מזג־האויר קשה אז לבריאות); דבר אחר: ביום ש ש נ י ע ו ל מ ו ת נ ו ש ק י ן ז ה א ת ז ה, העולם הזה יוצא והעולם הבא נכנס (כלומר: יום המיתה). כמה שירה יש במליצה זו „יום ששני עולמות נושקים זה את זה!" (ואמנם כל הדרוש השירי הזה אינו מרומז כלל במלת „נ ש ק" אפילו אם נבאר אותה מלשון נשיקה, ובזה משונה דרשה זו מכל אותן שהבאנו עד כה לדוגמא).

סוף אדם למיתה וסוף קלמבור לבדחנות. ואף אמנם בין הדרשות הקלמבריות יש גם בדחנות לא מעט (כלומר: הדרשה עושה ע ל י נ ו רושם של בדחנות, אך הדורש בעצמו לא התכוון כלל לכך; — ובכל זאת מי יודע? —). לדוגמא אביא את הדרשה המשונה הזאת, שנמסרה דוקא בשם ר' יוחנן ראש אמוראי ארץ ישראל! (נדה לא.): מאי דכתיב (בראשית ל, טז) „וישכב (יעקב) עמה

בלילה הוא" מלמד שהקב"ה („הוא") סייע באותו מעשה, שנאמר „יששכר חמור גרם": חמור גרם לו ליששכר (להוָלד; כי אותו הלילה של האחרות היה, וסייע הקב"ה שנטה חמורו של יעקב לאהל לאה; כך פרש"י). הקלמבור לעצמו הוא בדחני יותר מדי, אך כל הענין נכנס כבר לגבול הגסות — ועוד ערבבו בו את הקב"ה בכבודו ובעצמו!

ואולם הדרכים היותר יפים שבמדרשי־אגדה הם אותם שאינם עושים שום אונס במקרא, אלא שהם מוצאים בו מלה אחת שאפשר לתלות בה את הדרשה (מבלי לשנות את משמעותה של המלה), או שעל ידי דיוק קל, על ידי הטעמה מיוחדת, על ידי ה„נגון", וביחוד על ידי שתוף הרעיונות והדמיונות נהפך הפסוק לאחר לגמרי, והוא מביע פתאם רעיון שלא היה עולה על דעתנו לבקשו שם. וגם בדרכי־דרוש הגיונים כאלה יש, כמובן, גוונים שונים, ואני אשתדל להביא דוגמאות מן הדרשות המעולות שבמקצוע המשובח הזה, שבו בולט החדוד המעודן ביתר עז.

הנה, למשל, דרשה נחמדה ומחודדה בענין לשון הרע, שנראית בכל זאת כפשט גמור. במס' ערכין (טו:): אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זימרא (אחד מגדולי אמני הדרוש בין אחרוני התנאים): מאי דכתיב (תהלים ק"כ) „מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה?" אמר לו הקב"ה ללשון: כל אבריו של אדם זקופים ואתה מוטל, כל אבריו של אדם מבחוץ ואתה מבפנים, ולא עוד אלא שהקפתי לך שתי חומות, אחת של עצם ואחת של בשר, — מה יתן לך ומה יוסיף לך, לשון? (כלומר: איזו שמירה יוסיף עליך עוד? והן כל זה ללא הועיל!). כלום אין הפירוש הנפלא הזה נשמע כפשוטו של מקרא? ואף אמנם רש"י, וביחוד בעל המצודות, מפרשים כך את הכתוב לפי פשוטו. אך אנו מרגישים כי לא לכך כוון בעל המזמור, ועל־כן אנו נהנים ביותר מן הדרוש המחודד ההולם את הפסוק יפה כל כך.

נאה מאד בפשטותה היא דרשתו של רב (ראש אמוראי בבל היה גם דרשן מצוין והרבה דרשות נפלאות המצטיינות דוקא בפשטותן, בחוסר כל תחבולות מלאכותיות, נמסרו לנו בשמו בתלמודים ובמדרשים) בעניני צדקה (ב"ב ח:); „ופקדתי על כל לוחציו" (ירמיה ל, כ), אמר רב: ואפילו על גבאי צדקה. האין זה רעיון מפתיע, להכנים בין „כל לוחציו" גם גבאי צדקה? איזו הרגשה דקה היתה לו לאמורא עשיר זה (רב היה עשיר גדול) לדעת את נפש האיש שגבאי צדקה דורשים ממנו נדבה, או תרומה קבועה, והוא רוצה ואינו יכל...

או רעיון יפה בדרוש פשוט כזה הנראה כפשט גמור (ב"ב טו:): אמר רב יוחנן מאי דכתיב „ויהי בימי שפוט השופטים?" דור ששופט את שופטיו, אומר

לו: טול קיסם מבין שיניך, אומר (זה) לו: טול קורה מבין עיניך; אמר לו: „כספך היה לסיגים״ (ישעיה א׳), אמר לו: „סבאך מהול במים״ (שם). כמה יופי עממי יש בהרחבת הביאור של „שופט את שופטיו״ (זה מזכיר לנו סצינות מ„אשמת שמרון״ של מאפו). והלא זה נראה כפשט פשוט לפרש „שפוט השופטים״ פירוש מחודד כזה.

חריפה היא דרשתו של רב אשי (סנהדרין ז:): כתיב „לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב״ (שמות כ, כג); הא דעץ שרי? (ושל עץ מותר?) אמר רב אשי: אלוה הבא בשביל כסף ואלוה הבא בשביל זהב (פרש״י: דיין שהעמידוהו על ידי שנתן ממון למלך על כך). ואין כאן „לשון נופל על לשון״; כי „אלהים״ פירושו גם דיינים כידוע. מפתיעה מאד במקצוע ה„סימבוליזמוס״ היא דרשתו של ריש־לקיש (סנהדרין צט:): „נואף אשה חסר לב״ (משלי ו, לב) אמר ריש לקיש זה הלומד תורה לפרקים (פרש״י: כמי שאין לו אשה ובועל פעמים זו פעמים זו). זהו דמיון נועז, אשר רק „אַנפאַן טֶריבל״ כריש־לקיש יוכל להרשות לעצמו.

פשוט ומובן יותר, הוא הדמיון ההלצי בברייתא (פסחים מט:) על הלוקח בת עם הארץ לאשה, עליו נאמר: „ארור שוכב עם כל בהמה״! ואמנם פסוק זה היה לדבור הלצי בכלל.

הלצה דקה מורגשת גם בביאורו הדרושי של ר׳ אלעזר (סנהדרין קי) על הכתוב (במעשה קרח) „ואת כל היקום אשר ברגליהם״, זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו. עיקר הרעיון הוא אמנם אמת לאמתו, אך בתור באור מחודד הוא נשמע קצת כהלצה.

אותו ר׳ אליעזר עשיר מאד בדרשות נאות (בלי שום תחבולות מלאכותיות) ואינו בורח מן ההלצה גם כשהיא קרובה מאד לבדחנות. למשל, דרשתו (יבמות סג.): כל יהודי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר: „זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם״ — נאמרה כנראה בדרך הלצה (דרשה אחרת שלו, שם באותו ענין: „אעשה לו עזר כנגדו״, זכה עוזרתו, לא זכה — כנגדו, היא יפה ומחודדה ואמתית, בלי ליצנות). ואולם דרשתו על המגביה ידו על חבירו (סנהדרין נח:): אין לו תקנה אלא קבורה, שנאמר (איוב כב) „ואיש זרוע לו הארץ״ — זוהי כבר בדחנות מחודדת.

גם הדרשה ההלצית (תענית טז:): „נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה״ ירמיה יב, ח) זה שליח־צבור שאינו הגון שמעמידים לפני התיבה — מיוחסת שם לר׳ אלעזר (ויש מיחסים אותה לרב).

הלצית בהחלט היא האסמכתא שהביא התנא ר׳ אליעזר להפתגם המפורסם: „אין חכמה לאשה אלא בפלך״ (יומא סו:) כתיב: „וכל אשה חכמת לב בידיה טוו״ (שמות לה, כה) — אך על דרש זה כבר הארכתי לדבר במקום אחר.

מעין הלצה יש גם בדרשתו של רב (ב"מ לג.): „אפס כי לא יהיה בך אביון" (דברים טו), שלך קודם לשל כל אדם (אבל הוא מוסיף תכף „כל המקיים בעצמו כך, סוף בא לידי כך" — להצטרך לבריות). דוגמא של הדרישות המפולפלות שב„פרשת דרכים" ו„אור חדש", וכדומה.

ביחוד מצטיין בדרשות הללו ריש־לקיש. הנה דוגמא אופית מכחו וגבורתו במקצוע זה, שבאה בתור תוספת תבלין דרושי־„מגידי" על דברי השיחה שבין כנסת־ישראל והקב"ה בפרשת „ותאמר ציון עזבני ה'" (ישעיה מט). במס' ברכות (לב:), אמר ריש־לקיש: ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני — אמר הקב"ה „התשכח אשה עולה", כלום אשכח עולות אילים שהקרבת לפני במדבר? אמרה כנסת־ישראל לפניו: רבש"ע, הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך שמא לא תשכח לי מעשה העגל? אמר לה: „גם אלה תשכחנה" (רמז ל„אלה אלהיך ישראל" שאמרו במעשה העגל); אמרה לפניו: רבש"ע, הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך שמא תשכח לי מעשה סיני? אמר לה „ואנכי לא אשכחך" (זה מעשה סיני שנאמר בו „אנכי ה' אלהיך"). דרשה זו היא טפוסית מכמה צדדים (לא רק משום פלפולה א)); אנו שומעים מתוכה את קולו של ה„מגיד" הקדמוני עם ה„נגון" המיוחד המקובל באומת ה„מגידים", כנראה, מימי התלמוד ועד הנה. — אגב אעיר, כי החדוד המפולפל במלת „אנכי" נמצא במדרש רבה (שיר השירים רבה א, ג) בדרשה בפסוק אחר: „נמוגים ארץ וכל יושביה אנכי תכנתי עמודיה סלה" (תהלים עה) אלולא שעמדו ישראל על הר סיני ואמרו: „כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". היה העולם מתמוגג וחוזר לתהו ובהו, ומי ביסס העולם? אנכי, בזכות „אנכי יהוה אלהיך" תכנתי עמודיה סלה ב)).

בענין קיום העולם בשביל קבלת התורה יש לו גם לריש־לקיש דרשה מחודדת מפולפלת, קצרה ויפה. במס' שבת (פח. ועוד): אמר ריש־לקיש, מאי דכתיב „ויהי ערב ויהי בקר יום הששי" (בשאר הימים אין ה' אלא יום שני, יום שלישי וכו'), מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשי בראשית: אם ישראל מקבלים את

א) כדאי להעיר, כי כל אותה השיחה המפולפלת הובאה גם בתרגום יונתן שם בישעיה.

ב) דרשה עוד יותר חריפה בסגנון זה ובמלת „אנכי" נתרשמה בזכרוני (בשביל חדודה המיוחד) מימי נערותי, ואם לא אשגה הובאה בספר גליצאי בשם הגר"א (אף־על־פי שאין היא לפי דרכו בבאורי התורה): נאמר ברבקה „ויתרוצצו הבנים בקרבה" ופרש"י על־פי הדרש, כי כשהיתה עוברת על בית הכנסת היה יעקב נדחק לצאת ובעברה על בית עבודה זרה היה עשו מתפרץ, חשבה רבקה, שיש שתי רשויות, „ותאמר אם כן למה זה אנכי"? (אותו „אנכי" שבעשרת הדברות הקובע את אמונת היחוד). ותלך לדרוש את ה'; כי ידעה ששמעון העמסוני, שהיה דורש כל אתין שבתורה, כשהגיע ל„את ה' אלהיך תירא" פירש, אבל רבקה, מאחרי שדמתה שיש שתי רשויות הלכה לדרוש גם את ה'. זוהי לפי דעתי אחת הדרשות היותר מחודדות שבספרות הדרשנית המפולפלת, ביחוד בשביל שאינה עושה אונס בפסוק אלא בהסטוריה.

התורה אתם מתקיימים, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו (וכך הוא פירוש הכתוב: „ויהי ערב ויהי בקר" של גמר מעשה בראשית תלוי ב„יום הששי" הידוע, ~~הוא ששי~~ בסיון שבו ניתנה התורה).

דרשה מפולפלת קצת ומחודדת הרבה דורש ר' יהושע בן לוי (כתובות ג). בפסוק „יראה בנים לבניך שלום על ישראל" (תהלים קכח), כיון שבנים לבניך (אזי) שלום על ישראל, דלא אתי לידי חליצה ויבום. זהו באור יפה מאד, שלמרות פלפולו הוא נראה כמעט כפשוטו של מקרא — מה שכמובן איננו.

דרך מיוחדת במדרש הכתובים היא, לעשות את המקרא אסמכתא למשל ולפתגם עממי, מבלי לשנות מאומה בפסוק ובלי להוציאהו מפשוטו אף במקצת. אלא על ידי העמקה יתרה בענינו של הכתוב, ומתוך כך יוצאת השואה מפתיעה ומחודדת. במקצוע זה מצוינת השיחה שבין רבא ורבה בר מארי (ב"ק צב:), שהראשון משים לפני השני משל עממי והלה מוצא לו תיכף אסמכתא מחודדה במקרא. לדוגמא: מנא הא מילתא דאמרי אינשי „מלתא גנאה דאית בך קדים אמרה?" (דבר מגונה שיש בך הקדם לאמר ולהודיע): דכתיב „ויאמר: עבד אברהם אנכי" (כך התחיל אליעזר את דבריו עם בתואל ולבן). או זה: מנא הא מילתא דאמרי אינשי „מטייל ואזיל דקלא בישא גבי קנא דשרכי?" (דקל רע רגיל לילך לגדל בצד אילן סרק) — דכתיב: וילך עשו אל ישמעאל. — אך ביחוד חריפות שתי האסמכתות הללו (שעליהן הארכתי לדבר במקום אחר): מנא הא מילתא דאמרי אינשי „שפיל ואזיל בר אווזא ועינוהי מטייפי" (עיניו מצפות למעלה למרחוק למזונותיו)? דכתיב „והיטיב ה' לאדוני וזכרת את אמתך" (אלה סוף דברי אביגיל לדוד). זו אסמכתא הלצית חריפה! ועוד חריפה ממנה היא השנית: מנא הא מילתא דאמרי אינשי „שתין תכלי מטייה לככי דקל חבריה שמע ולא אכל" (ששים מכאובות באים על שיניו של השומע קול חברו שאוכל והוא עצמו אינו אוכל) — דכתיב „ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה" — וכתיב בתריה „ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה" (פרש"י: נתקנא ביצחק!). זוהי העמקה יפה בענין הכתובים ובנפש האדם גם יחד!

למקצוע זה שייכת האסמכתא לפתגם העממי (סנהדרין כט): „סהדי שקרי אאוגרייהו זילי" (עדי שקר נבזים הם גם בעיני שוכריהם עצמם), דכתיב (במעשה נבות) „והושיבו שנים אנשים בני בליעל נגדו וגו'" (איזבל בעצמה קוראה להם „בני בליעל").

לסוג זה צריך לחשוב גם את הציטאט החריף המושם בפי גבריאל כלפי הקב"ה (סנהדרין מד:): במערבא אמרי: בשעה שאמר הקב"ה ליחזקאל לך אמור להם לישראל „אביך האמורי ואמך חתית" (יחזקאל טז, ב), אמרה רוח

פסקנית (גבריאל) לפני הקב״ה: — „ריבך ריב את רעך וסוד אחר אל תגל!״ (למה תבזה את אברהם ושרה?). ואמנם לא לחנם שואלת על זה הגמרא בתמהון: ומי אית ליה רשותא כולי האי? (כלום יש לו לגבריאל רשות לדבר תוכחות חריפות כאלה להקב״ה?).

ויש שהכתוב נדרש כאסמכתא מחודדת למעשה (או למעשים) מספורי המקרא. הלצה יפה מאד בנדון זה היא דרשתו של רב (מגילה יב:): מאי דכתיב (משלי יג) „כל ערום יעשה בדעת וכסיל יפרוש אולת״? „כל ערום יעשה בדעת״ זה דוד דכתיב (מ״א א) „יבקשו לאדוני המלך נערה בתולה״ (דוד לא בקש אלא נערה אחת) כל מאן דהוה ליה ברתא אייתא נהליה (כל אב הראה את בתו לשלוחי המלך אולי תיטב בעיניו), „וכסיל יפרוש אולת״, זה אחשורוש דכתיב (אסתר ב) „ויפקיד המלך פקידים ויקבצו כל נערה בתולה״, מאן דהוה ליה ברתא מטמרא מיניה (רש״י מפרש זאת ב„נאטוראליות״ מעניינת: ואחשורוש כסיל צוה לקבץ את כולן, הכל יודעים שלא יקח אלא אחת ואת כולן יבעל, — לכן מי שהיתה לו בת החביא ממנו). כי בדרשה חריפה זו לא הובע כבוד גדול גם לדוד — זאת ירגיש כל בעל טעם...

וכן יש שהדורש נראה כלומד רעיון מוסרי או הערה פקחית בהויות העולם מן המקרא, על ידי דיוק יפה, או על ידי ישוב סתירה בין שני כתובים ובכלל על ידי הבנה עמוקה ב„טעמא דקרא״. ולא תמיד נקל לברר, אם הרעיון היה אבי הדרשה, או שבאמת נולד הרעיון מתוך התאמצות השכל לרדת לעומק כונת הכתובים ולישב את הסתירות. רוב הרעיונות היפים הנדרשים מן המקראות הם בודאי לא תולדה אלא אב של הדרשה (כאשר בררתי בארוכה במאמרי על „המשלים והפתגמים שלנו״), אבל יש שהפסוקים מתישבים כל־כך יפה על ידי אותו הרעיון (ורק על ידו), שנראה כמעט ברור שהדורש בא לידי הרעיון רק על ידי העיון העמוק בפשוטו של מקרא והמקראות באמת התכוונו לאותו הרעיון.

הנה, למשל, הדרשה המצוינת של „תנא דבי ר׳ ישמעאל״ (זה מקור הדרשות היותר מהודרות בכל המקצעות) בדבר השלום (ב״מ פז, וש״נ): גדול השלום שאפילו הקב״ה שינה בו, שנאמר (בראשית יח) „ותצחק שרה בקרבה — אחרי בלותי — ואדוני זקן״. והקב״ה אמר לאברהם (שם) „למה זה צחקה שרה לאמר האף אמנם אלד ואני זקנתי״ (שינה הקב״ה, כדי שלא תפול קטטה בין אברהם ושרה על אמרה „ואדוני זקן״). כמה יפה ביאור זה, וכמה דקות ההרגשה צפונה בו, וכמה מחודד, ועם זה כמעט מוכרח הוא, ישוב הסתירה שבין שני הפסוקים! כאן נראה כמעט כודאות, שהדורש הוציא את רעיונו היפה מתוך עיונו העמוק

בפשוטו של מקרא, ולא שהרעיון הוליד את הדרוש. ואמנם הסתירה שבין שני הכתובים גלויה לכל, אלא שבעלי בקרת־המקרא מישבים אותה, בודאי, בדרך שכבשוה „ליסטים" הללו: פשוט, הפסוק האחד הוא של ה„יהוהיסט", והשני של — ה„אלהיסט". אך לאשרנו לא היו „דבי ר' ישמעאל" מכנסיה זו, מבעלי השיטה של „חציו ליהוה" וכו', ועל כן זכינו לדרשה פסיכולוגית־פקחית זו, שהיא מחויבת להיות פשוטו של מקרא.

וכן דרשותיו של ר' אליעזר (שם) במעשה אברהם עם המלאכים. כתיב „ואקחה פת לחם", וכתיב „ואל הבקר רץ אברהם" — מכאן שהצדיקים אומרים מעט ועושים הרבה. כלום אי אפשר שהדורש למד זאת באמת מתוך הסתירה שבין המקראות? — ושם עוד: מאי שנא גבי אברהם דכתיב „כן תעשה כאשר דברת" (כך אמרו לו המלאכים), ומא שנא גבי לוט דכתיב „ויפצר בם מאד"? אמר ר' אלעזר: מכאן שמסרבים לקטן ואין מסרבים לגדול. הפסוקים מתבארים על ידי זה יפה מאד, אך בכל זה אינו מוכרח שהמימרא היא תולדת הביאור.

גם במקצוע זה יש דרשות שמורגש בהן טעם של התול דק. למשל, דרשתו של האמורא שמואל (שאינו מצטיין אמנם כלל בדרשות מחודדות) (יומא כב:): כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור מתעשר; מעיקרא כתיב (בשאול ש"א יא, ח) „ויפקדם בבזק" (שברי חרסית) ולבסוף כתיב (בשאול, ש"א טו, ד) „ויפקדם בטלאים". הרעיון הוא בודאי נכון ואמתי בכל הדורות, אך הדרשה ההלצית אינה בודאי פשוטם של המקראות.

הלצה הקרובה לבדחנות היא דרשתו של רב, חברו של שמואל, גם כן במקצוע זה. בפסחים (סו:) אמר רב: כל המתיהר — אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, וראיה מדבורה, דכתיב (שופטים ה, ז) „חדלו פרזון בישראל עד שקמתי דבורה שקמתי אם בישראל" (זו יהירות והתפארות), וכתיב (שם, יב) „עורי עורי דבורה" (כי נשתתקה מפני שנסתלקה נבואתה). הדרשה מחודדת, אבל קרובה יותר מדי לבדחנות.

ויש דרשות, שאמנם מחודדות הן, ועם זה הן יכולות להחשב כפשט גמור או כפשטים יפים. כי אמנם היו בין התלמודיים הרבה בעלי הרגשה דקה מאד בלשון ובפשוטו של מקרא, ובקיאותם המפליאה עמדה להם להוכיח על נקלה את יושר דעתם בעניני הלשון והמקרא לכל מתעקש (וכזאת היו עושים בסגנון הדראסטי המיוחד להם בשעת מלחמתה של תורה. כמו, למשל (ב"מ נו:): מתקיף לה רבה בר ממל: כל היכא דכתיב „ידו" ידו ממש הוא? אלא מעתה הא דכתיב (במדבר כא, כו) „ויקח את כל ארצו מידו" הכא נמי דכל ארעא בידיה הוה נקיט להּ? איזה הומאָר נחמד בקושיא מפוצצת זו!).

הנה, למשל, הפירוש המצוין (דברים רבה ב, כד): „ירא את ה׳ בני ומלך״ (משלי), ומלוך על יצרך (כלומר: אם תירא את ה׳, תהיה מלך על יצרך). מדוע לא נוכל לפרש כן את הכתוב גם בדרך הפשט, גם אם חציו השני של הפסוק („עם שונים אל תתערב״) אינו מזדוג אז יפה עם ראשיתו?

או, למשל, המימרא היפה בדבר התרעמותו של משה על הקב״ה („ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך, הרע לעם הזה והצל לא הצלת״); על זה אומר המדרש (שמות רבה ג, יג): ... ואף על פי כן הטיח משה דברים כלפי מעלה, ועליו נאמר (קהלת) „כי העושק יהולל חכם״ (כלומר: הקצף על עושק משפט מעביר גם את החכם על דעתו). זה באמת הפשט העולה יפה ביותר לפסוק זה שבקהלת (וכמדומני שראיתי בין המבארים החדשים מי שביאר את הכתוב כבוונתו של המדרש).

וכמו כן הלא ברור הוא, כי הכתוב „ולפני עור לא תתן מכשול״ מתכוון בודאי גם (אם לא רק) למחטיא את חברו, כמדרשו היפה (אף־על־פי שהכותים לא קבלו את הדרשה הנבונה הזאת, ע׳ נדה נז.).

או דרשתו של ריש־לקיש (סנהדרין ח.): „כקטן כגדול תשמעון״ (דברים א, יז), שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה. אין כל ספק שהרעיון החשוב הזה בא לו לריש־לקיש מתוך העמקה בכוונת הכתוב, ואפשר מאד שהפסוק מתכוון גם לזה.

ואפילו הפירוש הפולימי (המכוון להדיא כלפי הנצרות) של ר׳ אבהו (שמות רבה כט, סד) על הכתוב (בישעיה) „אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים״: „אני ראשון״, שאין לי אב, „ואני אחרון״, שאין לי בן, „ומבלעדי אין אלהים״, שאין לי אח — מדוע לא נוכל לפרש כן את המקרא גם לתינוקות? הלא באמת הוא פשוטו של מקרא (ואם הנביא לא התכוון לפולמוס כלפי דת זו, הלא התכוון לפולמוס כלפי דתות שבימיו, שהרי גלוי לכל שאותו הנביא הנעלם הוא איש־מלחמות לכל מיני עבודה זרה).

או הדרשה הנפלאה של התנא ר׳ אלעזר הקפר על „חטאת הנזיר״ (נדרים י. ועוד בכמה מקומות בתלמוד): „וכפר עליו מאשר חטא על הנפש״ (בנזיר הכתוב מדבר, במדבר ו, יא), וכי באיזו נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין; והלא דברים קל־וחומר: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על־אחת־כמה־וכמה! מכאן: כל היושב בתענית נקרא חוטא. כמה „ארציות״ יפה, כמה אנושיות נהדרה מורגשת בפירוש זה! וגם אם אין זה פשוטו של מקרא (כי, כנראה, מדבר הכתוב בטומאת מת של נזיר), אבל יכל הוא להיות, — ובכל אופן לא היו פירוש כזה והרגשות כאלה יכולים

לעלות אלא על דעתו של איזה ר' אלעזר, כי כל זה הוא ברוחה האמתי של תורת ישראל, המתנגד כל כך לרוח השנאה לחיים הבוקע ועולה מאותה הדת הקודרת, המכונה, בלשון סני־נהור, „דת האהבה".

העמקה יפה ב„טעמא דקרא" נמצא גם בדרשתו זו של ר' שמעון בן לקיש (ירושלמי סוטה ח,ט): „במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת" (ויקרא ו, יח), „שלא לפרסם את החטאים (כי עולה היא קרבן נדבה, ו„חטאת" מביאים עוברי עבירה, לכן כדי שלא לפרסם אותם היתה החטאת נשחטת במקום אשר תשחט העולה) א). וכי אי אפשר שזה הוא באמת טעמו של דבר? (התלמודיים, וביחוד התנאים הקדמונים, אותם שהבת הקמה באמה קוראה להם בבוז „פרושים"— היו מבקשים ומוצאים בתורה סמוכים לדעתם ש„גדול כבוד הבריות", ואפילו כבודם של עוברי עבירה. ראיה מחודדה ומהודרה לזה מצא ר' יוחנן בן זכאי גם במשפט התורה על ה„גונב שור או שה וטבחו או מכרו, חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה"; אמר ר' יוחנן בן זכאי (ב"ק עט:) בוא וראה כמה גדול כבוד הבריות: שור שהלך ברגליו (ולא נתבזה בו הגנב) — חמשה, שה שהרכיבו על כתיפו — ארבעה (שה שהרכיבו הגנב על כתפו וזלזל את עצמו בו, לפיכך היקל הקב"ה עליו בתשלומים; פרש"י).

וכאן הגענו לאותן הדרשות הטפוסיות (שהן הפרוטודוגמא לספרות הדרוש המשובחה שבכל הדורות) המרחיבות את ביאור הכתובים על ידי השואות ומשלים, ומתוך כך יוצא פירוש מחודד ורעיון כללי יפה גם יחד. יש שהבאור הדרושי ממין זה מצמצם את ההשואה המשלית במלה אחת של הפסוק. למשל (ב"ב ט:): אמר ר' אלעזר, מאי דכתיב „וילבש צדקה כשריון (ישעיה נט, יז), מה שריון זה כל קליפה וקליפה מצטרפת לשריון גדול, אף צדקה כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול. זו השואה מפתיעה ומחודדת—המכניסה רעיון מוסרי חדש לפסוק זה ב).

וכן הבאור המשלי הזה (ירוש' סוטה א, ח): „וירד שמשון ואביו ואמו תמנתה ויבואו עד כרמי תמנתה" (שופטים יד, ה), אמר ר' שמואל בר יצחק:

א) דרשה זו הובאה בבבלי (סוטה לב) בשם ר' שמעון בן יוחאי.

ב) כי ספרות הדרוש המשובחה מלאה באורים משליים כאלה—זה ידוע לכל הבקי קצתו במקצוע זה. אך לאלה שאינם מצויים אצל ספרים כאלה הנני להביא דוגמה אחת מדרש מצוין מסוג זה וגם כן בעניני צדקה (שכפי הרשום בזכרוני הובא בספר „מדרש שמואל" לר"ש אוזידה בשם חכם ספרדי): בתהלים נאמר „ה' צלך על יד ימינך", כלומר: כמו שהצל מחקה כל התנועות שאברי האדם עושים, כך הקב"ה עושה כל מה שידך עושה: אם אתה תפתח את ידך (לצדקה) גם הוא יפתח את ידו לך, ואם אתה תקפוץ את ידך, אף הוא יקפוץ את ידו. זהו פירוש דרושי יפה וטוב טעם, ונראה ממש כפשוטו של מקרא.

שהיו אביו ואמו מראים לו כרמי תמנתה ואומרים לו: בני, כשם שכרמיהם זרועים כלאים כך בנותיהם זרועות כלאים.

ויש שלהרחבת הביאור מוסיפים משל מהויות העולם (זה מקצוע הדרוש החביב ביותר על המון העם, ושהשתכלל ביחוד בדורות האחרונים על ידי המגיד מדובנא וכו׳). צריך להודות כי לא כל המשלים הבאים בדרשות שבתלמודים הם יפים ביותר ונחוצים ביותר; כרובם אין בהם שום יופי וחדוד וגם לא צורך גדול לעצם הדרוש. אך יש, מעטים מאד, שהם יפים כשהם לעצמם והם ממתיקים ומתבלים יותר את הביאור הדרושי. ואחדים מהם, מן המצוינים שבהם, אביא לדוגמא.

יעקב אמר לעשו (בראשית לג, י) „ראיתי פניך כראות פני אלהים"; על זה אומר הדרשן המצוין ר׳ לוי (סוטה מא:): משל של יעקב ועשו למה הוא דומה? לאדם שזימן את חברו (לסעודה) והכיר בו (האורח הרגיש בבעל־הבית) שהוא מבקש להורגו; אמר לו (האורח בערמה): תבשיל זה שאני טועם כתבשיל שטעמתי בבית המלך: אמר (בעל־הבית בלבו): ידע ליה מלכא! (הוא ידוע ומקורב למלך!) מיסתפי ולא קיטל ליה (והוא נבהל ואינו הורג אותו). את הנמשל אין ר׳ אלעזר אומר לנו, אבל הוא מובן מאליו: יעקב רוצה לאיים על עשו והוא אומר לו בערמה: „ראיתי פניך כראות פני אלהים", כדי להודיעו שהוא רגיל לראות מלאכים, ומתוך כך יירא עשו לעשות לו רעה. כאן יפה המשל כשהוא לעצמו, ובאור הכתוב נעשה על ידו מחודד מאד.

כאשר התפלל משה בעד ישראל לאחרי מעשה העגל, התחיל תפלתו (שמות לב, יא): „למה ה׳ יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים". על זה אומר המדרש (שמות רבה מג, ח): מה ראה להזכיר כאן יציאת מצרים? (הקושיא קלושה מאד וגם אי־הגיונית, שהרי כל עיקר נימוקו וטענתו של משה בתפלה זו היא רק „למה יאמרו מצרים וגו׳"; אך העיקר הוא התירוץ, והתירוץ יפה מאד) אלא אמר משה: מהיכן הוצאת אותם? (האם) לא ממצרים שהיו כולם עובדי טלאים? („אפיס"; כלומר: ואם כן למה אתה מתקצף על מעשה העגל?) משל לחכם שפתח לבנו חנות של בשמים בשוק של זונות: המבוי (המקום) עשה שלו והאומנות עשתה שלה והנער כבחור עשה שלו: יצא לתרבות רעה; בא אביו ותפסו עם הזונות, התחיל האב מצעק ואומר: הורגך אני! היה שם אוהבו, אמר לו: אתה איבדת את הנער — לא פתחת לו חנות אלא בשוק של זונות וכו׳, כך אמר משה: רבש״ע, הנחת כל העולם ולא שעבדת בניך אלא במצרים שהם כולם עובדי טלאים — דע מהיכן הוצאת אותם — — גם כאן המשל יפה ומוסיף יופי ותבלין לביאור הכתוב. (אגב אעיר כי שמות רבה הוא מן המדרשים

המאוחרים, ועל־כן הוא משונה הרבה בלשונו וסגנונו מן המדרשים האחרים; גם המשל הזה כתוב בסגנון מלא חיים — שאין דוגמתו ברוב משלי התלמוד ובמדרשים — וכדאי לשים לב לדבורים המיוחדים שבו: „המבוי עשה שלו, והאומנות עשתה שלה, והנער כבחור עשה שלו: יצא לתרבות רעה". יש בדבורים הללו הרבה עז וחריפות (הומאר).

בדבר מעשה העגל יש עוד מדרש משלי יפה (קהלת רבה ו, יא): בתחלה אמר הקב"ה למשה (שמות ג, י) „לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי", ובמעשה העגל אמר לו: „לך רד כי שחת עמך"! אמר משה: רבש"ע, כד אינון טבין אינון דידך, וכד אינון בישין אינון דידי? (כשהם טובים הם שלך וכשהם רעים הם שלי?), בין טבין בין בישין דידך אינון! משל למלך שהיה לו כרם ומסרו לאריס לעמול בו, כשעושה יין טוב אומר המלך: כמה חמרא דכרמי טב! וכשעושה יין רע אומר המלך: חמריה דכרמא דאריסי ביש! וכו'. כאן אין המשל נצרך כל כך לעצם הענין, אבל הוא יפה לעצמו.

אותן הדרשות מן הסוג האחרון (ביאורי מקראות מתובלים במשלים) הן היותר „עממיות", כי הן היו נאמרות בבית־המדרש בקהל עם — ממש כדרשות של ה„מגידים" בדורות האחרונים. ויש מן הדרשות הללו שהיו מין „אימ־פרוביזציות", דרשות לשעתן ולמקומן („געלעגענהייטס־רעדען"), המכילות ביחוד תוכחות ל„תקיפים" שבאותו הזמן (ובפרט לבית ה„נשיאים" ו„ראשי גלותא"). האימפרוביזציות הללו חריפות מאד, ואף־על־פי שנבראו רק לשעתן, אבל הרעיונות היפים שבהם, המלובשים בצורת באורי־מִקראות מחודדים, יש להם ערך קיים לדורות. והנני להביא שתים מן הדרשות־התוכחות הללו לדוגמא:

במס' תענית (כד.) מסופר כי בימי בצורת גזרו תענית מטעם הנשיא — „ולא אתא מיטרא"; תני להו אושעיא זעירא דמן חברייא: „והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה" (במדבר טו, כד) — משל לכלה, בזמן שעיניה יפות אין כל גופה צריך בדיקה, עיניה טרוטות — כל גופה צריך בדיקה. את הנמשל לא הִגיד „המוכיח" החריף הזה, אבל הוא מובן מאליו: מכיון ש„עיני העדה" (בית הנשיא) אינן יפות, הרי כל העם צריך בדיקה, כי כולם רעים, ולכן אין משגיחים מן השמים בתפלתם. המשל הנחמד הזה היה יכל לעלות בדמים מרובים לאותו אושעיא זעירא דמן חברייא; כי — כפי שמוסיף התלמוד לספר — באו עבדי בית הנשיא והחלו ל„צערו"; אך אנשי העיר (המון העם) הצילוהו מידם, באמרם לבני בית הנשיא: הלא הוא חרף והעליב גם אותנו, אבל מכיון שנוכחנו כי כל דבריו הם לשם שמים איננו נוגעים בו לרעה, ולכן גם אתם הרפו ממנו. — אמנם ביאור מקראות אין כאן, כי המוכיח יסד את האימפרוביזציה

שלו רק על הכנוי „עיני העדה"; אך אפשר שזה היה רק חלק קטן מכל הדרשה שלו, ויתר דבריו לא נמסרו לנו, מאיזו סבה שהיא (ויש השמטות כאלה בתלמוד).

ביאור־מקראות ארוך לשם תוכחה גלויה כלפי ה„נשיאים", נראה בדוגמא השניה. בירושלמי סנהדרין (סוף פרק ב׳) וגם בבראשית רבה (פפ"ט, בשנויים) הובאה דרשה כזו: תרגם יוסי מעוני בכנישתא דטבריה (כלומר: יוסי מעיר „מעון" דרש בבית־הכנסת שבטבריה): „שמעו זאת הכהנים והקשיבו בית ישראל ובית המלך האזינו כי לכם המשפט" (כך מתחילה פרשה ה׳ בהושע, ומן הלשון נראה שהנביא פונה לשלשה „מעמדים" שונים) — „שמעו זאת הכהנים"! למה לית אתון לעיין באורייתא? לא יהבית לכון כ"ד מתנתא? (מדוע אינכם עוסקים בתורה: — „כי הכהנים הם תופשי התורה" — האם לא נתתי לכם בשביל כך כ"ד מתנות כהונה?) אמרו לו: לא יהבין לן כלום! (הכהנים עונים: בני ישראל אינם נותנים לנו מאומה). אז פונה הנביא (בשם אלהים) אל העם: „והקשיבו בית ישראל"! למה לית אתון יהבין כ"ד מתנתא דפקידית יתכון (שצויתיכם) בסיני? אמרו לו: אינון דבי נשיאה נסבו כולא! א) (יפה היא לשון עממית זו: אותם שמבית הנשיא לוקחים את הכל). אז פונה הנביא אל ה„נשיא": „ובית המלך האזינו! כי לכם המשפט"! לכם אמרתי „וזה משפט הכהנים"? זהו כבר שעשוע־מלים (בבראשית רבה נוסף לזה עוד שעשועי־מלים, לפיכך לכם ועליכם מדת־הדין — „המשפט" — נהפכת). כאן אנו רואים דרשה גמורה של „מגיד דניידא" (מטיף נוסע), וגם אנחנו „רואים את הקולות" ואת התנועות שהוא עושה בשעת דרשתו החריפה (ממש המגיד מקעלם לפני י"ז מאות שנה). וגם ל„דרשה־של־דופי", של בקרת ותוכחה זו, יש הסטוריה שלמה, המסופרת באריכות וביתר בהירות בבראשית רבה (בירושלמי הדברים מקוטעים ובלתי מובנים — כנהוג). אותו יוסי המעוני היה בימי ר׳ יהודה הנשיא („רבנו הקדוש"), ולעירו, לטבריה, בא המוכיח הנועז הזה ודרש את דרשתו המכוונת כולה כלפי בית הנשיא. שמע רבי ואיקפיד. וכשרבי, ר׳ יהודה הנשיא, כועס, יכול כעסו להיות מסוכן מאד להאיש שהוא מקפיד עליו — כי בתור „נשיא" היה קנוא ונוקם, למרות כנויו „רבנו הקדוש". וכדי להציל את המוכיח המסכן מידו, נכנס אליו ריש־לקיש לפייסו. דברי פיוסו של ריש־לקיש אינם מובנים כל צרכם, אך כנראה בא ה„אנפאן טריבל" הזה מתוך פיוסו קצת לידי גנותו של הנשיא. וכך נמסרו הדברים בבראשית רבה: אמר לו ריש־לקיש: רבי, צריכים אנו להחזיק טובה לאומות־

א) בירושלמי באה תשובת העם בלשון זו: מלכא נסיב כולא (המלך לוקח הכל); אך בבראשית רבה נאמר בלשון שהבאתי למעלה, וזו היא הנוסחא הנכונה, שהרי הדרשה מכוונת כלפי בית הנשיא, כמו שנראה להלן, אלא שהירושלמי רצה להתאים את התשובה עם לשון הכתוב: ובית המלך... והיינו הך.

העולם, שהרי מכניסים מומסים (מומס, זה Mimus של היונים, מין לץ, „קלוין") לבתי תיאטראות וקרקסאות ומשחקים בהם, כדי שלא יהיו משיחין אלו עם אלו ויבואו לידי קטטה בטלה; — יוסי מעינאה אמר מלא דאורייתא ואקפדת עלוייהי! (כנראה יש כאן גם קצת לעג על „מגידותו" של יוסי, שנחשב בעיני ריש־לקיש כ„מומס"...) אך בזה עוד לא שככה חמתו של רבי, עד אשר הובא אליו אותו יוסי העלוב, והתחיל רבי לנסותו בדברי תורה, וכשנוכח שהוא בר אוריין הרפה ממנו.

הנה העברתי פה את רוב טובה של הדרשה המחודדת העתיקה, זו שבתלמוד ובמדרשים. מאותן הדרשות העתיקות נפצה כל ספרות־הדרוש הרחבה מני ים — ולפעמים גם עמוקה כים — שהיתה פרה ורבה מאד במשך יותר מאלף שנה עד ימי הדור הזה. באותה הספרות העשירה בכמות ובאיכות נצברו ערמות־ערמות של אבנים טובות ומרגליות, המחכות עדיין ל„בר־אמוראי" זריז ופקח, אשר ירד לנבכי הים הגדול הזה להעלותן לאור עולם. אין לשער, כמה דרשות מחודדות ועם זה נעלות ביפי רעיונן מכל הסוגים שהזכרתי למעלה, מונחות כאבן שאין לה הופכים, באלפי ספרי הדרוש למיניהם (ואפילו במקצוע הדרוש המפולפל של ה„פרשת דרכים" וסייעתו), שהדור הבא אחרינו בודאי לא ידע אף את מציאותן. מי יתן ותבוא תקותי, שהבעתי לפני כמה שנים, שיגשו המומחים לכך להוצאת אנתולוגיות מכל מקצעות ספרותנו הישנה, ובכלל זה גם ממקצוע הדרוש — ויראו בנינו כי יש הרבה חן ושכל טוב, הדוד ופיוט באותם ה„גווילים הבלים" שהם רוקדים כנגדם ואינם רוצים, או אינם יכולים, לנגוע בם...

פסוקי־המקרא שבתלמוד.*

כי חכמי התלמוד היו בקיאים בכל ספרי התנ״ך עד להפליא, — דבר זה ידוע לכל מי שלמד גמרא, ואפילו למי שהציץ בה בסקירה שטחית. כמעט מכל דף ודף שבתלמוד נראה, כי פסוקי התנ״ך, ואפילו המקראות ה„אובדים ונדחים״ שברשימות־השמות בעזרא ובדברי־הימים היו שגורים על פי התנאים והאמוראים בתכלית הדיוק א). אבל איך השתמשו בבקיאותם המפליאה הזאת? וכי ידעו לשלוט בעשרם הגדול הזה בחן ובשכל טוב? — אם נבקש את התשובה על שאלה זו רק במדרש־הכתובים, שאחזו בו התנאים והאמוראים לצרכי ההלכה (ואפילו לצרכי האגדה), אפשר מאד, שהתשובה לא תהיה לשבחם ולכבודם. הדרשות שלהם בהלכה (ואפילו באגדה) הן על־פי רוב רחוקות כל־כך מפשוטו של מקרא, חסרות כל־כך חוש לשוני, עד שנהיה מוכרחים להחליט כמעט, שבעלי הדרשות הזרות הללו לא היו מוכשרים כלל לטעום ולהרגיש את החן והיופי, את התום והנועם, את ההוד וההדר שבפסוקים הללו שהיו שגורים כל־כך בפיהם. ובאמת, כלום אפשר הדבר, שאותם האנשים האומרים בניחותא: „אם־כן לכתוב רחמנא ,אם הֵאָכֹל הֵאָכֵל' או ,אם יֵאָכֹל יֵאָכֵל', מאי ,אם האכל יאכל'? שמע מינה תרתי״ (מנחות יז:), — או אותם האנשים המחליטים ברצינות, שבפסוק „וסמכו זקני העדה ידיהם על ראש הפר״ באה מלת „וסמכו״ לדרשה מיוחדת; דאי לא תימה הכי, לכתוב רחמנא: „זקני העדה ידיהם על ראש הפר״, בלי „וסמכו״! (סנהדרין יג:), — כלום אפשר הדבר, שבעלי דרשות מוזרות ונפתלות כאלו יכלו להבין פסוק כפשוטו? כלום אפשר הדבר, שדרשנים יבשים, שכל התנ״ך

---

* נדפס ב„השלח״ כרך כ״ט חוב׳ קס״ט — קע״ד.

א) בעלי התוספות לא חששו להחליט, שהאמוראים „פעמים שלא היו בקיאים בפסוקים״ (בבא בתרא קי״ג. תוספות ד״ה תרוייהו). אבל החלטה זו אינה נכונה (עיין שם ברשב״ם), וגם הראיה, שהביאו מסוף פרק שור שנגח את הפרה, מדברי ר׳ חייא בר אבא: „שאיני יודע אם נאמר בהם טוב או לא״, אינה ראיה כל עיקר, שהרי ברור הדבר, שדברי ר׳ חייא בר אבא אינם אלא דברי־הלצה, כדי לדחות את השואל (ע״ש בבא קמא). ואין כאן מקום להאריך.

היה להם חומר רק לגזרות שוות אי־הגיוניות, לקלים־וחמוּרים משונים א), לרבויים ולמעוטים,—כלום אנשי־מדות כאלה מוכשרים לטעום טעמה של הטבעיות המקראית או עוזה של המליצה המקראית, או לראות את החן והיופי של המשלים המקראיים, או להרגיש את ההלצות הדקות והשנינות המלוטשות שבהרבה פסוקים בתנ״ך?

משפט כזה — משפט מעוקל — יצא לנו אם נעריך את יחוסם של חכמי התלמוד לפסוקי התנ״ך רק על־פי דרכם בקודש, כלומר: על־פי מדרש־הכתובים שלהם לצרכי בנין הדת או לצרכי „פלפולא דאורייתא" סתם. ואולם לידי החלטה אחרת לגמרי, ממש ההפך מזו, נבוא, אם נתבונן אל דרכי שמושם בפסוקי התנ״ך לצרכי חול, לשם תבלין בשיחות־חולין, או אפילו בשעת „מלחמתה של תורה". בשני התלמודים (וביחוד בבבלי) נמסרו לנו הרבה שיחות קלות, שיחות נאות של התנאים והאמוראים; ו„שיחות חולין של תלמידי חכמים" הללו מעידות, שהם ידעו ואהבו להשתמש במליצות מקראיות, בפסוקים שלמים ובשברי־פסוקים, לא כדי לדרוש עליהם דרשות ואסמכתות זרות ודחוקות וחסרות־טעם ובינה אֶסתיטית, וגם לא לשם מליצה תפֵלה בעלמא (כמנהג סופרינו הפוריסטים בדורות שלפנינו), אלא לשם ציטאטים יפים וחריפים, ציטאטים, שהם באמת „דבר בעתו", כלומר: שיש בהם אסמכתא יפה וברורה, מחודדת או פיוטית, להענין המדובר, שהוא מובלט ביתר־עוז על־ידי אותה מליצה. בציטאטים המקראיים הללו, שבהם היו חכמי התלמוד מתבלים את שיחותיהם, אנו מוצאים דוקא בינה יתרה בפשוטו של מקרא, חוש אסתיטי מדוקדק, הרגשה פיוטית עמוקה, וביחוד אותו החדוד המעודן, אותה ההלצה המלוטשת, אותו ההתול התרבותי, המנומס — כמעט שאמרתי: הטרקליני־האצילי — שהיו תמיד נחלתם של תלמידי־החכמים האמתיים שלנו, — חדוד והלצה, שהם רחוקים מאד מאותה הבדחנות ההמונית, שנתפשטה אצלנו כל־כך על־ידי שלטון הז׳ארגון ב).

השמוש בפסוק או בחצי־פסוק כדי לתת תבלין בשיחה הוא אחת מצורותיו

א) „קל וחומר" הוא בודאי „מדה" הגיונית מאד, אבל בולמוס הדרוש המפולפל, שתקף את חכמי התלמוד, הביא אותם לפעמים להשתמש ב„מדה" זו בשטחיות מבהילה, כאילו לא הבינו כלל, מה פירושו של קל וחומר. הרי למשל, קל וחומר משונה כזה (תורת־כהנים, פרשה אמור): בחמשה־עשר יום לחודש הזה חג המצות, זה טעון מצה ואין חג הסכות טעון מצה. והלא דין הוא: ומה אם זה שאינו טעון סוכה, טעון מצה, זה שטעון סוכה אינו דין שטעון מצה? תלמוד לומר: הזה וכו׳. ולהלן: הזה חג הסוכות, זה טעון סוכה ואין חג המצות טעון סוכה; והלא דין הוא: ומה אם זה שאינו טעון מצה, טעון סוכה, זה שטעון מצה אינו דין שטעון סוכה, תלמוד לומר: הזה. ועיין במשנה למלך (הלכות חמץ ומצה, פ״ו), שבנה פלפול עצום על דברי חכמים הללו, ולא הרגיש כלל את אי־ההגיון שבעצם ה„קל וחומר"!

ב) בכלל יש הבדל גדול בין החדוד העברי — שבתנ״ך ובספרותנו שאחר התנ״ך — ובין החדוד ה„יהודי". אך הפעם אין זה מעניני.

המרובות של החדוד העברי. כי שמוש זה, הציטאט, מפתיע אותנו גם הוא (כה„חדוד" בכלל) על־ידי השוָאה פתאומית בין שני ענינים, שאין ביניהם לכאורה שום דמיון: השואה בין הענין הנאמר באותו פסוק ובין הענין, שעליו מרמז בעל השיחה. ולפיכך צריך שבאותו פסוק גופו יהא איזה חדוד או מליצה מהודרת. הפסוק עצמו יכול להיות פשוט, בלי שום ציור מליצי; אך כשמזכירים אותו כ„דבר בעתו", בתור השואה ואסמכתא אל ענין אחר, יוצא מתוך פגישה פתאומית זו ברק של „חדוד", כמו שנתזים ניצוצות מתוך פגיעה של ברזל פשוט עם אבן פשוטה. כמובן, כל מה שבעל־הציטאט — „המצטט" — הוא חריף יותר בשכלו, כל מה שטעמו צרוף ומזוקק יותר, וגם כל מה שהוא בקי יותר בתנ"ך ומבין יותר בעומק פשוטו או פיוטו של המקרא, הרי הפסוק שהוא מזכיר מכוון יותר להתכלית שהוא רוצה בה. כי איש כזה יבין לבחור בין־רגע, „מיניה וביה", דוקא באותו הפסוק, שהוא מתאים ביותר להענין המדובר, והציטאט שלו הוא יותר מחודד ויותר מלוטש.

יש שהציטאט הוא „קנין־הפרט" — אם מותר לומר כך — כלומר: אדם בעל שכל חריף, בעל טעם מובחר ובעל זכרון מצוין משַלב בשיחתו איזה פסוק כדבר בעתו, פסוק שאחרים לא היו רגילים להזכירו בענין הדומה לזה, מפני שאותו פסוק אינו מן הפתגמים והמשלים המוחלטים, שהכל משתמשים בהם. זהו חדוד פרטי, שחדש אותו האיש. כמובן, יכול ציטאט כזה לעשות רושם רק אם השומעים בקיאים גם הם בתנ"ך ויודעים באיזה ענין מדבר הכתוב; והרושם חזק אז יותר דוקא מפני שהפסוק אינו פתגם קבוע ו„מופנה" להשואה ולאסמכתא כזו. אבל סוף־סוף הוא חדוד של הפרט. ואולם יש ציטאטים ביבליים, שהם בבחינת קנין־הכלל: פסוקים, שהם מתחלת ברייתם משלים ופתגמים ואמרי בינה או מוסר וכאילו הם צועקים: דרשונו בתור אסמכתא לענין דומה, ולפיכך הם שגורים בפי כל, ובלי מאמצי כח־הזכרון או השכל הם נופלים ממש לתוך פיו של כל אדם בינוני כשמזדמן לו ענין הנאות לכך. והנה עכשיו, אחרי אלפים שנה של תורה, אחרי שידיעת התורה היתה אצלנו לחזיון נפרץ מאד, עכשיו יש לנו „פסוקים פורחים באויר" כאלה למאות, שאפילו בעלי־בתים פשוטים משתמשים בהם בשיחתם באופן מכוון לתכלית ידועה; ולא דוקא פסוקים, שהם ממין המשלים והפתגמים הנזכרים, אלא גם הרבה פסוקים וחצאי־פסוקים, שבמקומם בתנ"ך אין בהם שום כַוונה משלית ופתגמית, אלא שמפני טעמים ידועים (שאין כאן המקום לבררם) נעשו אצלנו לציטאטים מפורסמים.

וכאן מתעוררת השאלה: כלום אף בתקופה התלמודית כבר היו ציטאטים מקראיים ידועים לקנין הכלל? כלום גם אז היו פסוקים וחצאי־פסוקים שגורים

בפי העם, בפי יהודים סתם שלא היו תנאים או אמוראים? — על שאלה זו אני יכול להשיב בהן מוחלט, ובהמשך מאמרי אביא ראיות ברורות להחלטתי זו. קשה יותר להשיב על שאלה אחרת, שאף היא עלולה לעניין את החוקר בתולדות ה„חדוד העברי", והיא: לאיזה סוג נחשוב את הציטאטים המקראיים, שנזכרים בשיחותיהם של חכמי התלמוד? איזה מן הציטאטים הללו הוא חדודו הפרטי של בעל־השיחה, ואיזה ראוי להחשב לציטאט מפורסם קודם־לכן? מובן מאליו, שאם שני חכמים (ואין צורך לומר: שלשה ויותר) בזמנים שונים מביאים בשיחותיהם ציטאט אחד, הרי זה סימן לפרסומו ולהתפשטותו בקהל (לכל הפחות, בקהל־החכמים). אבל אם נמצא בתלמוד, שחכם אחד השתמש פעם אחת בפסוק אחד לשם ציטאט מחודד, וציטאט זה לא נשנה בפי חכם אחר, — הרי הוא צריך לכאורה להחשב כחדודו הפרטי של אותו חכם. ואף־על־פי־כן קשה לקבוע מסמרות בדבר. ובכלל דרושה זהירות יתרה בהוצאת מסקנות בחקירה זו, שהרי סוף־כל־סוף אין התלמוד מזכיר את הציטאטים המקראיים שבשיחותיהם של התנאים והאמוראים אלא דרך אגב; ואין כל ספק בדבר, שהציטאטים שנמסרו לנו בשני התלמודים (ובמדרשים הקדומים) הם רק מקצת מן המקצת מברקי־חדודיהם של החכמים, — ומי יכול, איפוא, לדעת, איזה ציטאט נברא רק לשעתו ואיזה היה פתגם שגור? ולא עוד, אלא אפילו אם יש סימנים מובהקים, שמליצה מקראית ידועה היתה קנינו הפרטי של חכם אחד (כלומר: שהוא לבדו היה רגיל להשתמש בה לתכלית ידועה), גם אז אי־אפשר עדיין להחליט דבר זה בוודאות, כמו שנראה מתוך דוגמה טיפוסית, שאני מביא כאן מיד, קודם שאגש אל עצם ענינו של מאמרי:

הנה בארבעה מקומות בתלמוד בבלי (יבמות לא:, ב"מ לא., ב"ב יט., ע"ז עו.) משתמש האמורא אביי במליצת הכתוב „יגיד עליו רעו"א) להוראה מושאלת, כלומר: מה שחסר במשנה זו אפשר ללמוד ממשנה חברתה. אם כן נראה לכאורה, שזה היה מעין טרמין קבוע של אביי לענין זה, שהרי שום חכם בתלמוד בבלי לא השתמש במליצה מושאלת זו. וכך הייתי חושב כל הימים, וכך חושבים בודאי כל לומדי־גמרא. ואולם אחרי חפוש מרובה מצאתי בתלמוד ירושלמי (תרומות פרק י' הלכה ב') שאף ר' ינאי השתמש במליצת „יגיד עליו רעו" באותה הוראה עצמה, שהיתה שגורה בפי אביי. מזה מוכח, איפוא, שמליצה מקראית זו היתה לטרמין קבוע לאותה הוראה עוד בזמן קדום (כי ר' ינאי —

א) איוב סוף פרשה ל"ו. ואמנם, שם פירוש „רעו" הוא מלשון „למה תריעי רע" (קול שאון) אך יש מן הקדמונים, שמפרשים „רעו"—חברו (וכן היא גם דעת הרלב"ג בפירושו לאיוב); ובכן אפשר הדבר, שכך פירשו גם בעלי־התלמוד.

שהיה בארץ־ישראל — קדם לאביי הבבלי כמאה שנה ויותר). ואמנם, מעתה תגדל התמיהה: היתכן, שבכל אותם הדורות, מימי ר' ינאי עד אביי, לא השתמש שום אמורא בטרמין מפורסם זה? וכדי לתרץ פליאה זו, אנו מוכרחים לשער, שהתלמוד (גם הבבלי גם הירושלמי) לא מסר לנו אלא מעוט מן המליצות והציטאטים הביבליים, שהיו שגורים בפי החכמים. ועל פרישה זו ודאי יש להצטער, כמו שאנו מצטערים על הדרישה — על הדרשות הנפתלות, שנמסרו לנו יותר מדאי.

ועתה אשובה־נא אל עצם ענין מאמרי.

הציטאטים המקראיים לשם חדוד או לשם מליצה יפה מסומנים בתלמוד על־פי רוב בטרמין הקבוע קרי ר' פלוני על ר' פלוני (או: אנפשיה) פסוק פלוני. אך יש שבא הציטאט בפשיטות בלשון: אמר ר' פלוני לר' פלוני פסוק פלוני. אף יש שבאמצע דבורו (או בסופו) מצַטֵט החכם איזה פסוק או חצי־פסוק. והנני להביא בזה דוגמאות מכל המינים הללו בסדר כרונולוגי ולהעיר מה שיש להעיר.

כי עוד התנאים הראשונים היו נוהגים להשתמש בציטאטים מקראיים לשם חדוד ולשם התול דק — דבר זה אנו רואים מברייתא קדומה, שנמסרה לנו בתלמוד ירושלמי (פסחים פ"ו ה"ג). באותו פרק באה במשנה מחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע על הדברים שמותר לעשות בשבת בקרבן־פסח: רבי אליעזר מתיר את הדברים בקל־וחומר הגיוני ור' יהושע סותר את הקל־וחומר בתשובה רפויה קצת, ולפיכך קורא אליו ר' אליעזר: „מה זה יהושע? מה ראיה רשות למצוה!" ור' יהושע שתק, כי כנראה לא מצא מה להשיב. אחר־כך נאמר במשנה: „השיב ר' עקיבא" (על הקל־וחומר של ר' אליעזר). וכאן מתלקח וכוח עצום בין ר' עקיבא ור' אליעזר. ועל זה מספרת לנו ברייתא קדומה בגמרא הירושלמית כדברים האלה: „שלש עשרה שנה עשה ר' עקיבא נכנס אצל ר' אליעזר ולא היה יודע בו (כלומר: י"ג שנה למד ר' עקיבא בבית־מדרשו של ר' אליעזר, ור' אליעזר לא השגיח בו כלל), וזו היא תחלת תשובתו הראשונה לפני ר' אליעזר (כלומר: מה שנאמר במשנה „השיב ר' עקיבא" זו היתה הפעם הראשונה אחרי י"ג שנה, שנועז ר' עקיבא להשיב על דברי ר' אליעזר). אמר לו ר' יהושע (לר' אליעזר): „הלא זה העם אשר מאסת בו צא נא עתה והלחם בו!" פסוק זה במקומו (שופטים ט', לח) הוא, אמנם, גם־כן יפה מאד: הלא הם דברי הלעג, שדבר זבול, פקידו של אבימלך בן גדעון, אל געל המורד הפחדן (כל השיחה בין זבול ובין געל היא בכלל מרגלית יקרה במקצוע האירוניה העברית העתיקה). ומה יפה הוא ציטאט זה בפי ר' יהושע! הוא בודאי נעלב מנערתו

של ר׳ אליעזר: „מה זה יהושע?״ ותשובה נכונה לא מצא, ועל־כן שמח לאידו של ר׳ אליעזר א). כי חזה נקם כשהשתער עליו פתאום בפלפול עצום התלמיד ר׳ עקיבא, — זה תלמיד העלוב, שר׳ אליעזר לא הרגיש כלל במציאותו במשך שלש־עשרה שנה. מתוך ציטאט זה כבר אנו רואים, כמה העמיקו התנאים לחדור בהרגשה אסתיטית אל יפים של דברי התנ״ך. ומה נפלא הדבר, שבשעה שעומד ר׳ יהושע ומתפלפל עם ר׳ אליעזר בהלכות קרבנות — ענין קדוש מאד לפי דעתם — ובדרכי־וכוח הרחוקים מאד־מאד ממהלך הרעיונות שבתנ״ך, באותה שעה הוא נזכר דוקא בספור של הרשעים הגמורים אבימלך וזבול וגעל, בספור שאין בו בכל אופן שום קדושה, ובשיחתם של געל וזבול הרחוקה כל־כך מפלפולי דאורייתא. וכשאנו מתבוננים בדבר זה, כמעט יפלא בעינינו, איך לא קרא אליו ר׳ אליעזר גם הפעם בנערתו: „מה זה יהושע?״ איך תעיז להזכיר מקרא־חולין כזה בשעת מלחמתה של תורה? אין זאת, כי גם ר׳ אליעזר, אף־על־פי שהיה קפדן גדול ושקוע רק בדקדוקי הלכות, ובכלל „אדם יבש״ מאד, שהרי הוא התהלל: מִיָמי לא שחתי שיחת חולין״ (סוכה כח), נהנה אף הוא הנאה אֶסתיטית מציטאט מקראי מחודד.

ואף אמנם בשם ר׳ אליעזר נמסר לנו ציטאט ביבלי שיש בו קצת הלצה. בבבלי יומא (סו:) מסופר, ששאלו את ר׳ אליעזר שאלות שונות בהלכות השעיר המשתלח (כל זה היה, אמנם, אחר חורבן־הבית, וכן גם הפלפול הנזכר בדיני קרבן־פסח, אבל אין בכך כלום: „דרוש וקבל שכר״), וכל תשובותיו שם הן קצרות ובעברית צחה ובסגנון הלצי (כי מפני שלא אמר מעולם דבר שלא שמע מפי רבו על־כן השיב בהלצות כמשתמט). לבסוף שאלוהו: „דחפו ולא מת, מהו שירד (המשלה) אחריו וימיתו? אמר להם: כן יאבדו כל אויביך ה׳!״ ב) גם תשובה זו אינה אלא דחוי בעלמא, וכוונתו בציטאט זה היא, כנראה: אל תדאגו, בודאי לא אירע מעולם, שידחפוהו ולא ימות, וכן יאבדו כל אויבי ה׳ כמו שאבד השעיר בהדחפו.

מר׳ יהושע ור׳ אליעזר לא נמסרו לנו בספרות התלמודית ציטאטים אחרים.

א) יפה פירש בעל „פני משה״ שם בירושלמי: „והלחם בו ושוב איני צריך להשיבך״ („בפני משה״ נדפס בטעות „אינו צריך״).

ב) ספור זה הובא שם גם בירושלמי וגם בתוספתא (פ״ג, אבל בלשון משונה, ובמקום הציטאט הביבלי נאמר בירושלמי: „כן יהיו אויבי השמים״, ובתוספתא: „כך יהא אויבי המקום״. והגר״א בהגהותיו על התוספתא „תקן״ הכל על־פי הגירסא של הבבלי; וכנראה, לא ידע, שגם בירושלמי הגירסא כבתוספתא. ואמנם, כך היא תמיד דרך ה„בקורת״ של הגר״א בחקירת המקורות של תורה שבעל־פה. כשהוא מוצא בתוספתא (או במקור אחר) נוסח שונה מזה שבגמרא שלנו הוא „מגיה״ על־פי גירסת הבבלי, כדי שיהיו כל המקורות „מעור אחד״ בלי חלופי נוסחאות, חס־ושלום.

אמנם, באותו דף במסכת יומא (בבבלי) משתמש ר׳ אליעזר שוב בפסוק לתשובה הלצית; שם (וגם בירושלמי סוטה פ״ג ה״ד, בשנויים והוספות) מסופר: שאלה אשה חכמה את ר׳ אליעזר וכו׳ — אמר לה: אין חכמה לאשה אלא בפלך, וכן הוא אומר: „וכל אשה חכמת לב בידיה טוו״, זוהי אסמכתא מחודדת מאד להפתגם „אין חכמה לאשה וכו׳״. אבל, כמובן, אין זה ציטאט במובן שאני דן עליו במאמרי זה, אלא דרשה מחודדת, ועל כן אינו מעניני הפעם א).

בכלל מעט מאד מספר הציטאטים המקראיים, שנמסרו לנו בשם התנאים, ביחוד התנאים הראשונים. מן התקופה הקדומה ההיא ראוי להזכיר את הקריאה, שקראו על רבן גמליאל כשהעבירו אותו מנשיאותו: „כי על מי לא עברה רעתך תמיד״. זהו, אמנם, ציטאט לא לשם חדוד, אלא מתוך התרגשות יתרה; במליצה נפרזה זו התפרץ כל כעסם, שהיה עצור בקרבם כל הימים על מנהגו של ר׳ גמליאל עם חבריו. ציטאט זה הובא בירושלמי ברכות (פ׳ תפלת השחר), בספור־המעשה של העברת ר׳ גמליאל מנשיאותו (בבבלי באותו פרק, שגם שם מסופר המעשה באריכות, לא נזכר ציטאט זה). וזו לשון הירושלמי: „אמרו לו לר׳ זינון החזן (שליח בית־דין): אמור! התחילו כל העם ועמדו על רגליהם ואמרו לו (לר׳ גמליאל): כי על מי לא עברה רעתך תמיד!״ — פירוש הדברים אינו ברור. אפשר, שהחכמים צוו ל„החזן״ לקרוא לר׳ גמליאל אותו הפסוק החריף ששמו בפיו, ואחרי ששמע כל העם (שנתאסף בבית־המדרש) את הפסוק, שנה אותו, ואם כן לא היה זה ציטאט פתאומי, אלא מוכן מראש. אבל אפשר, שהפירוש הוא, כי העם צוה להחזן לומר לר׳ גמליאל שאין רוצים עוד בנשיאותו, וכיון שהתחיל החזן לדבר, קראו הכל פסוק זה, שנזדמן לפיהם, מפני שהיה פתגם שגור, שהיו משתמשים בו לענינים הנאותים לו.

מאותה תקופה יש גם ציטאט נעים של אשת ר׳ עקיבא. בבבלי נדרים (נ.) מסופר המעשה היפה בר׳ עקיבא ואשתו, שלאחר כ״ד שנים שב עם כ״ד אלפים תלמידים, וכל העם יצא לקבל פניו, וגם אשתו, שחיתה כל אותן השנים בעוני ומחסור, יצאה אף היא לקראתו. „אמר לה ההיא רשיעא: ואת להיכן? (כי בגדיה לא היו נאים). אמרה לו: יודע צדיק נפש בהמתו״ (כלומר: ר׳ עקיבא יודע מי אני, ויכירני גם בעניותי). ציטאט זה עושה רושם חזק, כי מכירים אנו, שהאשה הנעלבה הדגישה בו את כל עלבונה ותומתה וענותה ונאונה גם יחד. מלבד פסוק זה לא נמסר לנו בתלמוד ומדרשים שום ציטאט מפי אשה. יש בתלמוד איזו נשים חכמות, שהיו מזכירות פסוקים לשם דרשה, כמו ברוריה אשת

א) על הדרשות המחודדות שבתלמוד בין בהלכה בין באגדה — שאף הן מצורותיו של „החדוד העברי״, דברתי במאמר מיוחד.

ר' מאיר, אבל שיחה נאה של אישה בציטאט מקראי לא מצאתי בכל הש"ס. ואולם מאחר שפסוק זה הוא ממשלי שלמה, יש לשער, שהיה פתגם שגור בפי כל, כרוב המשלים העבריים. ובת כלבא שבוע, שבודאי קבלה חנוך עברי הגון, השתמשה עתה בפתגם שגור זה בהזדמנות נאה לו, — אבל לא שהיא היתה הראשונה לצטט אותו.

מן התנאים הקדמונים נמסר לנו עוד ציטאט אחד, אבל לא בתלמוד, אלא במדרש רבה. שם (בראשית רבה פצ"א) מסופר: „בשעה שהיה אדם אומר לפני ר' טרפון דבר מתוקן היה אומר „כפתור ופרח", ובשעה שהיו אומרים לפניו דבר של בטלה, היה אומר: „לא ירד בני עמכם!" — הציטאט „כפתור ופרח" הוא רק ציור מליצי מושאל, כלומר: יפה ומתאים לענינו ככפתור ופרח שבמנורה. ואולם בציטאט השני יש כבר חדוד, השואה מפתיעה; כלומר: כשם שיעקב אמר: „לא ירד בני עמכם", מפני שדברי ראובן לא נתקבלו על לבו, כך איני מוצא ממש בדבר זה. כידוע נתאזרחו שני הציטאטים הללו — וביחוד הראשון — בספרות הרבנית עד היום הזה, טרמין קבוע הוא בספרות הרבנית: „ודוק, כי הוא כפתור ופרח בעז"ה". וגם פתגם שגור הוא בפי כל משכיל עברי.

מעין זה הוא גם הציטאט של התנא המאוחר ר' יוסי, שנמסר לנו בבבלי, גיטין (ט.), גם בתוספתא, שם, וגם בירושלמי, פאה. כשהוגד לר' יוסי בשם ר' שמעון חברו דבר־הלכה, שמצא חן בעיניו, אמר (בבבלי: קרא עליו) „שפתים ישק משיב דברים נכוחים". ואמנם, פתגם זה הוא ממשלי־שלמה, ובכן אפשר שהיה אז פתגם שגור. כידוע התאזרח גם פתגם זה בספרות הרבנית, וכשאיזה רב מביא בספרו דבר־תורה בשם רב אחר הוא מכיים: „ושפתים ישק וגו'", או בראשי תיבות: „וש"י". ובדרך אגב אעיר, שבספרות הרבנית יש עוד פתגם קבוע לענין כזה, והוא הפסוק בקהלת: „דברי פי חכם חן", שהוא בא על פי רוב בראשי תיבות: ודפח"ח. השמוש בציטאט זה לא נזכר בתלמוד.

מר' יוסי מובא בתלמוד עוד ציטאט אחר לענין שהוא ממש ההפך מן הענין הנזכר. בראש הפרק ערבי פסחים (בבבלי ובירושלמי, וגם בתוספתא ברכות פ"ה) בא מעשה בר' יוסי ור' יהודה ור' שמעון בן גמליאל שהיו מסובין בעכו, ור' שמעון בן גמליאל הציע לפני ר' יוסי לנהוג הפעם כר' יהודה (בדבר שר' יוסי חולק עליו); אז אמר ר' יוסי לר' שמעון בן גמליאל (אני מביא גורסת התוספתא, שהיא מדויקת כאן יותר): בכל יום אתה מחבב דברי בפני יהודה, ועכשיו אתה מחבב דברי יהודה בפני, הגם לכבוש את המלכה עמי בבית?" (כלומר: כלום תאמר להקניטני ולביישני בפני?). מצוין הוא ציטאט זה, שהוא בא בסוף דבריו של ר' יוסי, באופן שהתרגשותו וכעסו הולכים ומתגברים, עד

שלבסוף הוא מוציא את כל רוחו באותו הציטאט הרתחני. לכאורה, רתחנות זו אינה מתאמת כלל לאפיו של ר׳ יוסי, שהוא מתואר כמה פעמים בש״ס כעניו מצוין, כמתון ונוח לבריות מאין כמוהו. וכי זה הוא אותו ר׳ יוסי, שאמר על עצמו (שבת קיח.): „מימי לא עברתי על דברי חברי. יודע אני בעצמי שאיני כהן, ואם אומרים לי חברי עלה לדוכן, אני עולה״? — אבל, כפי הנראה, יצא הפעם מגדרו מרוב כעס.

מכל התנאים עשיר בציטאטים מקראיים ביחוד האחרון שבהם, ר׳ יהודה הנשיא. ממנו נמסרו לנו בשני התלמודים הרבה ציטאטים לשם חדוד או לשם מליצה עברית יפה. ועל זה אין להתפלא, שהרי ר׳ יהודה הנשיא מפורסם באהבתו וקנאתו ללשון העברית, ואפילו „אמתא דבי רבי״ דברה עברית, כידוע, על־כן אהב לתבל את שיחותיו במליצות מן המקרא.

הרי דוגמאות אחדות מן הציטאטים של רבי: פעם אחת (כך מסופר במנחות פח:) נתקשה רבי בדבר הלכה ור׳ חייא פתר לו את הדבר הקשה, קרא רבו עליו: „מארץ מרחק איש עצתי״ (כי ר׳ חייא היה מבבל). ואולם היו ימים, שרבי לא התיחס בידידות אל ר׳ חייא כלל וכלל. פעם אחת (כך מסופר בבבלי, מועד קטן טז:) גזר רבי, שלא ילמדו לתלמידים בשוק, ור׳ חייא עבר על גזרה זו. „שמע רבי, אקפיד״. וכאשר בא ר׳ חייא אליו, אמר לו רבי „עייא, א) מי קורא לך בחוץ?״ (כלומר: כמדומני, שאיש קורא לך לצאת). אז הבין ר׳ חייא, כי רבי קוצף עליו ורוצה להפטר ממנו — ויצא. לאחר שלשים יום שלח לו רבי שיבוא אליו, ומיד לאחר זה שלח אליו שליח שני שלא יבוא. אך ר׳ חייא לא ראה את השליח השני — ובא. קרי עליה רבי: ברצות ה׳ דרכי איש גם אויביו ישלים אתו״ (כלומר: בעל־כרחו ישלים, כי במקרה לא ראה ר׳ חייא את השליח השני). ואמנם, ציטאט זה הוא ממשלי שלמה, ובודאי היה פתגם שגור; אלא שכאן הוא עולה יפה מאד. ובמס׳ חולין (פז.) מסופר, שפעם אחת כשישב רבי לאכול, הגידו לו, כי צדוקי אחד (הכוונה שם היא, כנראה, ל„מין״), שהיה מצער אותו בוויכוחים דתיים, עומד בפתח ומחכה לו, „אמר רבי: ויתנו בברותי רוש״ (כלומר: בבשורה זו הרעילו את סעודתו). זהו ציטאט מליצי מוצלח מאד. קצת כוונה הלצית אני מוצא בציטאט של רבי, שהובא בירושלמי שבת (פט״ז ה״א): פעם אחת, בערב תשעה באב שחל להיות בשבת, ישב רבי עם תלמידיו לפנות ערב, וקראו במגילת איכה, שיירו א״ב אחד, אמר: למחר נשלים אותה. ולכשיצא רבי החוצה נקף אצבעו וקרא על עצמו: „רבים מכאובים לרשע״.

א) רבי התכוון בזה ללעוג למבטאו הבבלי של ר״ח, שלא היה מדקדק יפה באותיות אהח״ע. וגם בר קפרא קרא לר׳ חייא „עייא״ (כריתות ח).

אותה ההפרזה שבציטאט זה (גם בבחינת ה„מכאובים" גם בבחינת ה„רשע") היא לכאורה הלצית. אך תלמידיו לא חשבו זאת להלצה, כמו שמוכח מתוך דבריהם (עיין שם).

יש לו לרבי ציטאט אחד, העושה עלינו רושם קשה, כי הוא מפתיע אותנו באכזריותו של „רבנו הקדוש". בירושלמי חגיגה (פ"ב, ה"א) מסופר, שבנותיו של „אחר" (אלישע בן אבויה) באו אל רבי ליטול ממנו צדקה. „גזר רבי ואמר: אל יהי לו מושך חסד ואל יהי חונן ליתומיו!" ואולם אחרי שאמרו לו הבנות: „רבי, אל תבט במעשיו, הבט בתורתו!" — בכה רבי וגזר שיתפרנסו[א]. ואמנם, גם במקום אחר אנו מוצאים ציטאט של רבי, שמעיד עליו, כי לפעמים היה אדם קשה. בסוף הוריות (בבלי), אחר ספור המעשה בדבר הריב הידוע בין ר' שמעון בן גמליאל (אביו של רבי) ובין ר' מאיר, שסופו היתה ההחלטה שלא להזכיר את שם ר' מאיר על הלכותיו אלא בשם „אחרים אומרים", — אחרי ספור זה מוסרת לנו הגמרא שיחה יפה בנידון זה בין רבי ובין בנו, שיחה, שגומרת בציטאטים משני הצדדים: „מתני רבי לר' שמעון בנו, אחרים אומרים וכו'. אמר לו בנו: מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים? אמר לו (רבי): בני־אדם שבקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך. אמר לו (בנו): גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה!" (זה ציטאט יפה מספר קהלת; כלומר: אחרי מותם הלא יכולים אנו להזכיר שמם). אמר לו (רבי): האויב תמו חרבות לנצח! ציטאט זה מובן רק על דרך הדרוש. הכוונה היא, כנראה, האויב אמנם מת, אך החורבן שעשה קיים לנצח.

גם ר' אלעזר ברבי שמעון, בן־דורו של רבי, היה אוהב, כנראה, גם הוא לדבר בציטאטים מקראיים. בראש פרק השוכר את הפועלים (בבלי) נמסרו ספורים הרבה מחיי ר' אלעזר ברבי שמעון, ובכל מעשה מובא ממנו ציטאט מן המקרא; אך רובם הם ממשלי שלמה, שכפי שאמרתי, כבר נעשו אז פתגמים שגורים. ואמנם, בכלל ברי לי, שהתנאים היו משתדלים תמיד לדבר עברית, גם בשיחות־חולין שלהם. ואף־על־פי שהתלמוד מסר לנו את רוב שיחותיהם — בז'ארגון הארמי־סורסי, זהו רק מפני שמסדרי־התלמוד תרגמו את הדברים ללשון העם. יש לי על זה הרבה ראיות, שאין כאן המקום להביאן; אך גם מתוך הספורים שהזכרתי כאן יראה כל מבין, שיש רגלים לדברי.

עתה נעבורה־נא אל תקופת האמוראים. באותה תקופה התרחבה והתפשטה ידיעת התורה (והמקרא בכלל) יותר ויותר, ועם זה התחדד השכל יותר ויותר

א) בבבלי חגיגה (טו:) מובא הספור באופן אחר לגמרי ובלי הציטאט הקשה.

על ידי הפלפולים החריפים, שהנהיגו האמוראים, וביחוד אמוראי־בבל. וכל זה הועיל לא רק להתרחבותם ולהתפשטותם של הציטאטים המקראיים בפי קהל יותר גדול מבימי־התנאים, אלא גם להתחדדותם ולחריפותם היתירה. הציטאטים התנ״כיים של האמוראים, וביחוד של אמוראי־בבל, מצוינים בחדודם וחריפותם יותר מאלה של התנאים, ועם זה אינם נופלים מהם בטוב־טעמם ובחִנם ויָפְיָם. אמוראי־בבל, אף־על־פי שישבו ב„ארעא דחשוכא", לא אמרו כלל „מילי־דחשוכא" (כמו שחרף אותם תמיד ר' ירמיה הבבלי אחרי שעלה לארץ־ישראל); אדרבה פסוקי־המקרא שהם מביאים מאירים כבדולח מלוטש ונוצצים כברקים.

הרבה מקראות (וחצאי פסוקים) היו אז לפתגמים שגורים כל־כך, עד שנעשו טרמינים קבועים במשא־ומתן ההלכות (וכל שכן בדברי אגדה). למשל, הציטאט ההלצי שלנו „שומר פתאים ה'" נמצא בתלמוד בבלי במקומות שונים כטרמין קבוע: „כיון דדשו בה רבים, שומר פתאים ה'" או „משמש והולך ושומר פתאים ה'" (נדה לא.), ועוד. או, למשל, הבטוי הקבוע „כגון זה פתח פיך לאלם הוא!" או „ברוב עם הדרת מלך" (במובן ההלצי קצת, שאנו משתמשים בו עתה, למשל, ר״ה (לב:) „משום דברוב עם הדרת מלך", ועוד); או „כל כבודה בת מלך פנימה" (במובן שלנו, שאשה צריכה לשבת בית ולא להיות יצאנית; למשל, גיטין י״ב: „מהו דתימא, ,כל כבודה בת מלך פנימה', קמ״ל"); או „מים גנובים ימתקו", „סוד ה' ליראיו", „כשגגה שיוצא מלפני השליט" (בהרבה מקומות בספורי אגדה בשני התלמודים: הוה כשגגה וגו'). ואפילו הציטאט ההלצי שלנו „יגדיל תורה ויאדיר" כבר היה אז לטרמין קבוע כמעט במובן שלנו (עיין חולין סו: ונדה נא:). ועוד הרבה מקראות, שבמקומם בתנ״ך אין בהם שום כוונה פתגמית, נהפכו בפי האמוראים, על־ידי דמיון מיוחד, לניבים פתגמיים עד היום הזה, שהרי אנו משתמשים באותם המקראות בהוראה מושאלת והלצית, לפי שמצאנו אותם בשמוש שכזה בתלמוד.

ואם בתקופות התנאים אין להוכיח בבירור, שגם „בעלי־בתים פשוטים" היו משתמשים בשיחותיהם בציטאטים מקראיים, הנה בנוגע לתקופת־האמוראים אני יכול להחליט דבר זה בוודאות גמורה, כי יש לי על זה ראיות ברורות. הנה, למשל, בירושלמי יבמות (סוף פי״ב) נמסרה לנו עובדה בדבר אדם אחד, שבא לפני ר' חייא בר ווא (זהו ר' חייא בר אבא, תלמידו של ר' יוחנן), ולא רצה לתת חליצה לאשת אחיו המת, אלא ליבם אותה א). ואותו האיש לא היה,

א) גופה של עובדה אינה מובנת היטב מתוך הירושלמי. אך על־ידי השואה לעובדה כזו שבבבלי יבמות (קו.) באותו ר' חייא בר אבא, שמסופרת שם באריכות ובשנויים עקריים, אפשר לעמוד על הכוונה האמתית. ואולם שם בבבלי אין הציטאט היפה, שאני מביא כאן מן הירושלמי.

כנראה, זווג הגון ליבמתו (עין שם ב„שירי קרבן״), ועל כן אמר לו ר׳ חייא בר אבא בערמה: „בני! אשה זו אינה רוצה להנשא לך דרך־יבום, אלא חלוץ לה, ואז תנשא לך דרך נשואין״. לאחר שחלץ לה אמר ר׳ חייא בר אבא: „עתה, אם יבוא אפילו משה ושמואל לא יוכלו להתירה לך (כי חלוצה אסורה להנשא אחר־כך להחולץ, וגם חליצה מוטעית דינה כחליצה גמורה לענין זה). וכשראה האיש, שנפל בפח, קרא בחמתו על ר׳ חייא בר אבא: „חכמים המה להרע ולהיטיב לא ידעו!״—אנו רואים איפוא, שאדם פשוט, כמעט „עם־הארץ״ (כמו שנראה מתוך הספור), השתמש בפסוק בתור ציטאט יפה מאד, ודוקא בפסוק שאינו ממשלי שלמה המפורסמים. העוקץ שבציטאט זה הוא במלת חכמים, שהרי האמוראים נקראו בשם „חכמים״. ואמנם, ציטאט זה היה, לפי השערתנו, פתגם שגור בפי העם, בתור לעג ושנינה על האמוראים, כי הוא נמצא גם במקום אחר, בעובדה אחרת ובדור מאוחר יותר ובארץ בבל (כי עובדה זו ברבי חייא בר אבא היתה בארץ ישראל). בבבלי עירובין (סוף פרק ב׳) יש מעשה אחד, שאמנם אינו מובן היטב אף־על־פי שרש״י נתן לו שני פירושים, אבל עיקרו הוא, שריש־גלותא בקש מרב הונא בר חיננא, שיעשה איזה תקון באכסדרה שבגנו, כדי שיוכל לטלטל בשבת את הכלים מביתו לאכסדרה. אותו האמורא עשה תקון — איזו מחיצה של קנים. בא רבא ועקר את הקנים (מפני שלדעתו אין תקון זה מספיק) ושני תלמידיו של רבא לקחו את הקנים, כדי שלא יחזור רב הונא לתקן בהם את האכסדרה. אחר־כך התעורר פלפול עצום ביניהם ועשו תקון אחר. בקיצור, הענין נסתבך מאד ואחריתו היתה מרה: במקום שמתחלה היה מותר, לכל־הפחות, לטלטל מן הגן אל האכסדרה, נמצא אחר רוב התקונים, שגם זה אסור: „קרי עלייהו ריש־גלותא: חכמים המה להרע ולהיטיב לא ידעו!״ — כאן הציטאט מחודד עוד יותר, כי לפי הפירוש השני שברש״י (שעליו הוא אומר „והוא ישר בעיני מאד״) עמדה להם „חכמתם״ רק לאיסור ולא להיתר (ע״ש ברש״י). — על־כל־פנים ראינו, שגם בדורו של רבא (כחמשים שנה אחר ר׳ חייא בר אבא) השתמש ריש־גלותא באותו ציטאט עצמו; וגם ריש־גלותא זה, אף־על־פי שלא היה „עם־הארץ״ כאותו האיש שבירושלמי, אבל גם למדן גדול לא היה, ובכל אופן אינו מחובשי בית־המדרש. ומזה יוצא ברור, שציטאט זה היה דוקא המצאתו של העם, כדי ללגלג על ה„חכמים״.

באותה תקופה נעשו הרבה ציטאטים מקראיים מושאלים לקנין העם, והם נקלטו ונבלעו כל כך בתוך הדבור העממי (בלשון הארמית) ובמחשבה העממית עד שמרוב השמוש בהם נשתכחו כמעט (לכל הפחות, בין העם) מקורם הראשון וכוונתם העיקרית. ודבר זה הביא בספורי אגדות עממיות לידי אנאכרוניסמוס

מגוחך בשעה שהציטאט מקורו בעובדה היסטורית מאוחרת לזמנם של נושאי־האגדה. דוגמה מצוינת בנידון זה מצאתי בשמוש הציטאט המפורסם „תמות נפשי עם פלשתים". בקריאת־נקם גבורית זו של שמשון אנו משתמשים גם עכשו בהוראת נקמה, שיש בה רעה גם להנוקם עצמו. באותה הוראה עצמה היה ציטאט זה לטרמין קבוע במשא־ומתן התלמודי (בבבלי ובירושלמי). למשל: יבמות (קיח.): „מהו דתימא — ,ותמות נפשי עם פלשתים' קאמרה"; ובכתובות (כג): — ,ותמות נפשי עם פלשתים' היא דקא עבדא", ועוד. ופתגם זה השתרש עמוק כל־כך בדבורו ובמחשבתו של העם, עד שלא הקפידה האגדה העממית לשים אותו גם בפי — אשתו של קרח! בבבלי, סנהדרין (קי.) יש אגדה יפה על אשת־קרח, איך הסיתה את בעלה למרוד במשה. אגדה זו אין לה שום שורש ויסוד בפרשת־קרח וגם שום דרשה ולמדנות יתרה אין בה, לשונה כולה ארמית קשה, סגנונה עממי מאד, כמעט המוני; ודברי אשתו של קרח בפרט מתאימים כל־כך לדבורה של „ארורה", של אשת־מדנים, עד שכל אדם יכיר מיד באגדה זו, שהיא אבר חי של „פולקלור" אמתי. בין שאר הטענות, שיש לה לאשתו של קרח על משה, היא מטעמת ביחוד מה שצוה ללויים להעביר תער על כל בשרם, והיא מבארת לבעלה, שכוונתו של משה במצותו זו היא להבזות את הלויים (עיין שם ברש"י פירוש דבריה ההמוניים „ומיטלל לכו ככופתא"). „אמר לה קרח: הא איהו נמי קא עביד? (כי משה גם כן לוי הוא). אמרה ליה: כיון דכולהו רבותא דידיה, אמר איהו: ,תמות נפשי עם פלשתים'!" כמה מגוחך הוא אנאכרוניסמוס זה, לשים בפי אשתו של קרח את קריאתו של שמשון! אבל דוקא אנאכרוניסמוס זה מעיד גלוי, שאותו ציטאט היה שגור מאד בפי העם, ויוצרי אגדה זו שהיו מבני „העם", שכחו לפי שעה את מקורו וקשטו את ספורם הארמי בפתגם זה, שהיה מובן היטב לכל שומעיהם, אף־על־פי שהוא עברי־מקראי. אילו נוצרה אגדה זו בבית־המדרש, בודאי לא נכשל המספר בשגיאה כרונולוגית מגוחכת כזו.

אנאכרוניסמוס בציטאט מקראי אנו מוצאים גם באגדה אחרת, שחזותה מוכיחה עליה, שגם היא לקוחה מאוצר ה„פולקלור" האמתי שלנו. במגלה יג: וגם בבבא בתרא קכג. יש שיחה אגדית יפה בין יעקב ורחל בפגישתם הראשונה. „אמר לה: מינסבת לי (תנשאי לי?), אמרה ליה: אין, מיהו אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה — — — אמר לה: אחיו אני ברמאות! אמרה ליה: ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמאותה? אמר לה: אין, עם נבר תתבר ועם עקש תתפל!" ואולם אנאכרוניסמוס זה אינו שגיאה גדולה כל־כך; שהרי באותו פסוק אין שום רמז לעובדה היסטורית מאוחרת (כמו בקריאתו של שמשון), ועל פי תכנו היה יכול להאמר בכל הזמנים, וגם על־ידי יעקב. אך בכל אופן אנו רואים מאגדה זו, שפסוק זה היה פתגם

שנור בפי העם, כי על כן ניתן לו מקום באגדה עממית, ודרך אגב אנו רואים משתי האגדות הללו, מה טיבו של ה„פולקלור" היהודי האמתי. אין כאן שום דמיון לאותם ספורי ה„צדיקים" ו„היהודים הטובים", לאותם הספורים המחשיכים והמהבילים ברובם, שמפלגה ידועה התחילה עתה להכריז עליהם כעל „יצירות עממיות", כביכול, ובאמת, כל בן־דעת וכל בן־טעם יודע, שאותם הספורים המשונים (שבשבילם מיסדים עתה מוזיאונים מיוחדים, שלא יאבדו, חס־ושלום, מתוך הקהל), הם פרי־רוחם של ה„צדיקים" עצמם, או של גבאיהם ומקורביהם, ויש שהמציאו אותם ה„אפיקורסים" לשם ליצנות.

עתה אביא איזו דוגמאות מן הציטאטים המקראיים, שנמסרו בשני התלמודים בשם האמוראים. מאמוראי ארץ־ישראל יש בתלמוד רק ציטאטים מועטים. מר' יוחנן נמסרו כמעט רק ציטאטים מוסריים, שאין בהם שום חדוד ושום חדוש. ראוי להזכיר את קריאתו על ר' שמעון בר אבא, שהיה בקי בכל מיני מרגליות „ולא היה לו עיגול מיכליה (ולא היה לו ככר לחם לאכול), והוא ר' יוחנן קרי עליו: „וגם לא לחכמים לחם" (ירושלמי, בכורים פ"ג ה"ג). מריש־לקיש אין שום ציטאט בתלמוד. אף־על־פי שעולא מעיד עליו, שהיה מחודד מאד „עוקר הרים וטוחנן זה בזה". לעומת זה יש לאמוראי־בבל הרבה ציטאטים יפים. ראשי אמוראי בבל, רב ושמואל, „קראו" זה על זה פסוקים שונים: רב קרא על שמואל „ותשועה ברוב יועץ" (יבמות קכא. מפני שעל־ידי דבריו של שמואל ניצל מהוראה מוטעית), ושמואל השיב לו בציטאט: „לא יאונה לצדיק כל און" (אותו הפסוק קרא גם רבה בר בר חנה על עצמו — ע"ז לט. — וכנראה, היה פתגם שגור). כששאל ר' אלעזר את רב דבר־הלכה (עירובין סג:) השיב לו זה בציטאט: „תן לחכם ויחכם עוד" (כלומר: מן ההלכה, שאמרתי לך קודם־לכן תוכל ללמוד גם זו); ובאותו ציטאט השיב גם לרב כהנא (ב"ק קיג.). פעם אחת אמר אבוה דשמואל דבר־הלכה; „איתיביה רב (ממשנה) — — אישתיק (אבוה דשמואל). קרא רב עליו: „שרים עצרו במלים וכף ישימו לפיהם" (כי לא קשה היה לתרץ תיובתא דרב, כמו שמפורש שם בגמרא)א).

יפה מאד הוא הציטאט של שמואל, שנמסר במסכת בכורות (לט.). אחיו של שמואל, פינחס, שלא היה מן „השרים המצוינים בהלכה", בעא משמואל איבעייא חריפה ומחודדת, עד שלא ידע שמואל מה להשיב. אז קרא עליו שמואל: „פסחים בזוז בזו" — זהו ציטאט הלצי נחמד (ולפי דעתנו, יש בו עוד חדוד מיוחד, כי „פסחים" בגימטריא „פנחס" וגם רוב האותיות שבשתי המלות דומות

א) לרב יש הרבה דרשות מצוינות ואסמכתות מחודדות על מקראות, ועליהן דברתי במאמרי „החדוד במדרש הכתובים".

זו לזו). אך בכלל מצאתי, שהיתה לשמואל חבה יתרה לפתגמים מקראיים (אף על פי שלא נמסרו לנו ממנו אלא ציטאטים מועטים); כי בסנהדרין (ז.) מסופר: „ההוא גברא דהוה קאזיל ואמר (פתגמים ומשלי־עם בארמית), ועל כל משל ארמי אמר שמואל לרב יהודה תלמידו: „קרא כתיב", והביא מקרא הדומה בתכנו לאותו משלא). כנראה, היתה כוונתו בזה לומר: למה לנו להשתמש במשלים ארמיים, אם יש דוגמתם במליצות שבתנ״ך.

חריף מאד הוא גם הציטאט של ר׳ מנא (מאמוראי ארץ־ישראל האחרונים). בירושלמי, שקלים (סוף פ״ה): ר׳ אבון עבד אילין תרעייא דסדרא רבא (הקים שערים יפים לבית־המדרש). אתא ר׳ מנא לגביה, אמר לו (ר׳ אבון): „חמי מאי עבדית" (ראה מה שעשיתי; כמשתבח), אמר לו ר׳ מנא: „וישכח ישראל את עושהו ויבן היכלות" (כלומר: תחת לבנות „היכלות", מוטב להוציא את הכסף להחזקת לומדי־תורה עניים).

בסנהדרין (סד:) מסופר, שאבוה דר׳ זירא היה גובה־המס בשביל שר־העיר, וכשהיה השר בא לעיר, „וכד חזי (אבוה דר׳ זירא) רבנן, אמר ,לך עמי בוא בחדריך׳!" (כדי שלא יראה השר, שמרובים יושבי־העיר, וידרוש מס הרבה). ואולם לשאר אנשי העיר (שאינם „רבנן") היה נותן „רמז" כזה בהלצה ארמית ובסגנון המוני.

מרב חסדא הבבלי מובא בירושלמי (כתובות, סוף פרק א׳) הציטאט: „ולא מצאו כל אנשי חיל ידיהם" (כלומר: קשה למצוא טעם לדברי המשנה, עיין שם). ובתלמוד בבלי רגיל הבטוי: „לא מצא ידיו ורגליו" (יבמות עז:, גיטין מח; והוא פתגם קבוע אצלנו).

ציטאט יפה יש לו להאמורא רבה בר רב נחמן (ב״מ קח.): הוא הלך בספינה וראה על שפת־הנהר יער צומח עצים (מה שאסור על־פי דין, עיין שם). „אמר להו ,דמאן?׳ אמרו ליה: ,דרבה בר רב הונא׳ אמר: ,ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה׳" (פסוק בעזרא ט׳, ב, והוא היה אחר־כך לפתגם קבוע בספרות הרבנית וגם בפי המשכילים העבריים).

מכל האמוראים המאוחרים הצטיין רבי יוסף בציטאטים יפים, ואני אביא כאן אחד מהם, שהוא מחודד מאד, אף־על־פי שיש לו צורת דרשה. בפסחים (נב:): „רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוץ לארץ. הוה בדידיה גרבא דחמרא

א) מעין זה נמצא גם בתקופה מאוחרת של אמוראי בבל. בבבא קמא, בסוף פרק החובל: „אמר ליה רבא לרבה בר מארי: מנא הא מילתא דאמרי אינשי", — ועל כל משל עממי ארמי מוצא רבה בר מארי מיד אסמכתא יפה במקרא (וגם במשנה ובברייתא). רוב האסמכתות הללו הן מחודדות, וגם יופי וטוב־טעם יש בהן, — אבל הן שייכות לסוג הדרשות המחוכמות. ואמנם נפלאה היא בקיאותו של אותו אמורא במקרא, ועם זה — גם חריפות שכלו למצוא מיד אסמכתא מחודדת לכל משלי־העם ששאל אותו רבא.

דשביעית". ועמו הלכו גם רב הונא בר איקא ורב כהנא. אמר להם: מי מכם שמע מר' אבהו (רבם), אם הלכה כר' שמעון בן אלעזר (האומר בברייתא, שפירות־שביעית, שיצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ, יחזרו למקומם ויתבערו). אמר לו רב כהנא: „הכי אמר ר' אבהו: הלכה כר' שמעון בן אלעזר. אמר לו רב הונא: הרי אמר ר' אבהו: אין הלכה כר' שמעון בן אלעזר". כמובן, נוח לו לרב ספרא, שלא תהא הלכה כר' שמעון בן אלעזר (שלא יצטרך להחזיר את היין לארץ ישראל) ועל־כן „אמר רב ספרא, נקוט הא כללא דרב הונא בידך, דדייק וגמר שמעתתא מפומיה דרביה. קרי רב יוסף על רב ספרא: „עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו", — כל המקל לו מגיד לו". זהו ציטאט מחודד מאד, אלא מפני שיש בו דרוש על דרך לשון נופל על לשון (מה שלא נמצא בשום ציטאט מקראי בתלמוד) נתלה לו פירוש: „כל המקל לו" וכו'. אך מאחר שהוא מסומן בטרמין הרגיל: „קרי עליה" וב„קריאות" כאלו לא נמצא מעולם תוספת־באור, יש לשער, שׁרב יוסף קרא את הציטאט בלי שום פירוש, אלא שבמקום וּמַקְלוֹ — אמר מֵקֵלוֹ, והתלמוד הוא שהוסיף את הפירוש: „כל המֵקל לו" וכו'. זוהי השערתי, שאיני קובע בה מסמרות.

ויש שבאמצע דבורם מכניסים האמוראים פסוק או חצי פסוק לשם ציור מליצי וגם לשם הלצה. למשל, בקדושין (מה): אמר עולא על דברי רב הונא: „האי דרב הונא כחומץ לשנים וכעשן לעינים" (ובתענית ד: אמר עולא בלשון זה על דברי רב חסדא). ובביצה (כא.): בעי מיניה רב אויא סבא מרב הונא וכו'. אמר ליה (רב הונא): עורבא פרח! כי נפק (רב אויא) אמר רבה בריה דרב הונא לאביו: לאו היינו רב אויא סבא דמשבח לן מר בגויה דגברא רבא הוא?" אמר ליה (רב הונא): „ומה אעביד ליה? אני היום סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים (כי היה עיף מן הדרשה, שדרש בבית המדרש) ובעא מינאי מילתא דבעי טעמא!" א) ובירושלמי, מגלה (פ"א ה"א) אמר ר' אבא הלכה בשם רב יהודה, „והוה ר' זעירא (הוא ר' זירא הבבלי) מסתכל בו (כי ר' זעירא שמע זאת מרב יהודה באופן אחר). אמר לו ר' אבא: מה את מסתכל בי? מה ידעת ולא נדע, תבין ולא עמנו הוא?" — ביתר ענוה השיב רב דימי לאביי בענין כזה. רב דימי אמר הלכה בשם רב, ואביי אמר לו, שיש אומרים הלכה זו בשם שמואל. אמר לו

א) ככל הדברים האלה מסופר גם בחולין (קכד:) בבעיא אחרת של רב אויא סבא; אבל הנשאל הוא שם רבא בר רב הונא ובנו, רבא, הוא האומר: „לאו היינו רב אויא" וכו'. ובהשקפה ראשונה נראה, שיש כאן חלופי גברא, ושתי העובדות היו ברב הונא. ואולם בעל „סדר הדורות" מתנגד להשערה זו בטעמים נכוחים (עיין בסה"ד באות רי"ש, רבא בר רב אויא). ומצד אחר תמוה הדבר שמקרה אחד ומקרא אחד יהיו לאב ולבן... ולפיכך נראה, שהעובדה היתה רק אחת, והתלמוד מסר אותה בשתי נוסחאות ובשתי בעיות שונות של רב אויא סבא.

רב דימי: „האלהים! עיני ראו ולא זר! מפומיה דר׳ ירמיה שמיע לי, ור׳ ירמיה מר׳ זירא, ור׳ זירא מר׳ חייא בר אשי, ור׳ חייא בר אשי מרב״. הציטאט „עיני ראו ולא זר״ מגוחך כאן קצת, שהרי ר׳ דימי קבל את ההלכה, לפי הודעת־עצמו, מ„כלי רביעי״.

מיוחדת במינה היא המליצה של רבא (זבחים לא.): „וַיִּקַץ כְּיָשֵׁן הַפִּגּוּל״, שהוא מעין מצא מין את מינו ונעור (עי׳ שם).

אפילו בספוריו המשונים של רבה בר בר חנא (בהמוכר את הספינה), שכולם בז׳ארגון הארמי, יש מליצה מקראית. באחד מן הספורים הוא אומר: „ואותו היום יעלו שמים ירדו תהומות הוה״ (כלומר: רוח־סערה).

לפעמים רחוקות היו משנים קצת בציטאט את לשון־הכתוב. כזה הוא הציטאט שבמעשה היפה בבבא מציעא, בסוף פרק הזהב: עבד נכרי זקן צבע שערות־ראשו וזקנו כדי להתראות צעיר לימים (כי על עבד זקן אין קופצים). „אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: זבינן (קנה אותי), אמר לו רבא: יהיו עניים בני ביתך (זהו ציטאט מפרקי אבות, כלומר: מוטב שאקח משרת יהודי. ואמנם, יש להתפלא: האמנם דבר רבא עם עבד נכרי בציטאטים מפרקי אבות? . . .). אתא לקמיה דרב פפא בר שמואל, זבניה (קנה אותו). יומא חד אמר לו רב פפא: אשקיין מיא (תן לי מים). אזל חווריה לרישיה ולדיקניה (העביר את הצבע) ואמר לו: חזי דאנא קשיש מאבוך (ראה, אני כביר ימים מאביך. ואיך תדרוש ממני שאשרתך?) קרי רב פפא אנפשיה: צדיק (זה רבא) מצרה נחלץ ויבוא אחר תחתיו״. ובמשלי נאמר, כידוע, „ויבוא רשע תחתיו״. ואין לדעת, אם ר׳ פפא עצמו שנה את לשון הכתוב, כדי שלא לקרוא לעצמו רשע, או מסדרי־התלמוד עשו שנוי זה לכבודו של רב פפא. בכל אופן היה השנוי ללא־צורך, שהרי הכל רואים, שהציטאט נאמר לשם הלצה בלבד. ואמנם, הפסוק „צדיק מצרה נחלץ״ וגו׳ היה אז כבר פתגם שגור, עד שלא נמנעו בעלי־האגדה מלשים אותו גם בפי — השועל! בסנהדרין (לט.) מובא, ששלש מאות משלות־שועלים היו לו לר׳ מאיר, ובפירוש רש״י הובא שם כל המשל הידוע, איך הוריד השועל בערמתו את הזאב לתוך הבאר והוא בעצמו עלה, ו„קרא אנפשיה: צדיק מצרה נחלץ וגו׳״.

לאחרונה אעיר עוד, שהאמוראים היו רגילים להשתמש בפסוקים גם במכתביהם. ואולם זה אינו מענינִי, כי אני דן כאן רק על הציטאטים שבשיחותיהם. הציטאט שבבעל־פה גורם לנו הפתעה נעימה והנאה אסתיטית מרובה, מפני שהוא יוצא כברק, פתאם, „מניה וביה״, והוא סימן מובהק לחריפותו ובקיאותו של בעליו. מה שאין כן בציטאט שבכתב, שאפילו אם הוא יפה ומחודד עד מאד, אין הקורא יכול להפקיע עצמו מן הספק, שמא עלה לו להכותב בעמל רב, אחר

עיון וחפוש מרובה; ורק אם הכותב ירוב ברקי־ציטאטים בתכיפות ובחריפות מצוינת — כאלחריזי וביחוד עמנואל הרומי — רק אז נוכח, שהוא לא „התקשה בלדתו״א).

מכל האמור בזה אנו רואים, שחכמי התלמוד ידעו להשתמש בחן ובשכל טוב בבקיאותם הנפלאה בתנ״ך. ואם במדרש־הכתובים שלהם לצרכי הלכה (ולפעמים גם באגדה) לקו מדת ההגיון ורגש היופי, אין זה אלא מפני שב„פלפולא דאורייתא״ נהפכו לאנשים אחרים. וגם לזה יש להם פסוק מן המקרא: „עת לעשות לה׳ הפרו תורתך״ — הפרו תורת־הלשון וחוקי ההגיון . . .

א) הרוצה לראות נוסח של מכתבי־ציטאטים של האמוראים יעיין בבבלי, גיטין (ז.), ובירושלמי, מגילה (פ״ג ה״ב), וימצא שם דוגמאות הרבה.

שפת עבר החדשה*)

השקפה על מהלך התפתחותה של הלשון העברית
מימי הבית השני עד תקופת־ה„השכלה".

א.

הרבה דורות לפני חרבן הבית השני כבר חרבה שפת־עבר, ותחדל כמעט להיות שפה מדוברת. בשוב בני ישראל מגלות־בבל לארצם, עוד היתה שפת־עבר בפיהם; אבל גם אז כבר התאונן נחמיה על חלק מהעם, אשר „בניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית". אך ביחוד הורע כחה של שפת־עבר בימי ממשלת היונים־הסורים בארץ ישראל: אז החלה הגסיסה של שפת־עבר בתור לשון מדוברת, ועוד לפני ימי החשמונאים כבר מתה ונכרתה מפי העם, ותהי הלשון הסורית־הארמית לשפה המדוברת, ללשון החיים בכל המקצועות. העם כבר שכח אז את הלשון העברית בטהרתה, ולא הבין גם את דברי תורת משה; כי על־כן נעשה אז למנהג לתרגם את התורה ארמית באזני העם, בימי קריאת התורה. ואין כל ספק, כי עוד בימי החשמונאים כבר נתפשטו בין העם היושב בארץ ישראל ובבבל, תרגומים ארמים שונים לתורה ולנביאים, ימים רבים קודם לתרגומו של אונקלס (על התורה) ושל יונתן בן עוזיאל (על הנביאים); כמו שליהודים היושבים באלכסנדריה וביתר ערי ממשלת יון, חובר תרגום יוני (תרגום ה„שבעים", ואחר כך תרגום עקילס) א), יען אשר שפת־עבר זרה להם.

בעת ההיא כבר היתה השפה הארמית שלטת בכל מעשי בית־דין, שנעשים בשביל רוב העם. הנוסח הארמי של ה„כתובה", נזכר כבר במשניות עתיקות ב),

*) נדפס ב„השלח", כרך י'. תרנ"ב.

א) המעשה הידוע על אדות העתקת השבעים הוא אגדה בלבד. כנראה חובר התרגום היוני הזה כמאתים שנה לפני החרבן, בידי יהודים הוליניסטים, שגם הם אמנם לא היו בקיאים עוד היטב בלשון הקודש. עקילס תרגם את התורה יונית בדיוק גדול (יתר מדאי), סמוך לחרבן הבית.

ב) כתובות פרק ז', משנה ח' והלאה.

וגם הגט נכתב אז רובו ארמית א), וגם שטרי־חליצה נכתבו ארמית ב). נוסח ה„קדיש„ והמבוא להגדה של פסח („הא לחמא עניא”), נתחבר ונאמר ארמית, מפני שהם נועדים לכל העם (ל„הדיוטות”, לנשים ולקטנים, שלא הבינו כלל בלשון הקודש). בבית־המקדש נִתן מקום גדול ללשון הארמית: „חותמות היו במקדש (לצרך הנסכים הבאים עם הקרבנות) וארמית כתוב עליהם” ג); „שלשה עשר שופרות (תיבות עשויות כמין שופר להטיל בהן נדבות) היו במקדש וכתוב עליהם תקלין חדתין ותקלין עתיקין” ד). גם הספרים שחוברו אז לצרך ההמון נכתבו ארמית (כמו, למשל, הספר העתיק „מגלת תעניות”). גם כל המשלים והפתגמים שהיו שגורים בפי העם („משלי הדיוט”) נמסרו לנו בלשון ארמית.

ובכן אנחנו רואים, שהלשון הארמית גרשה מפניה את לשון הקודש עוד בראשית ימי הבית השני, והמִּיתה המוחלטת של הלשון העברית בתור שפת העם באה בימי ממשלת מלכי סוריה היונים (קודם להחשמונאים). אולם גם אחרי אשר חדלה שפת־עבר להיות שפת המדינה, לשון החיים האזרחיים, עוד החזיקה מעמד בבתי־הכנסיות ובבתי המדרשות. התפלות, אשר רובן נתקנו בימי הבית, עודן טבועות בחותם עברי, אם כי כבר נִכֶּרת בהן ההשפעה של הלשון הארמית. אך ביחוד טפחו וכלכלו את לשון הקודש בבתי המדרשות. החכמים היושבים בארץ ישראל דברו עברית בינם לבין עצמם ובהורותם לתלמידיהם בבית־המדרש. ולא רק בימי הבית, כי גם דורות אחדים אחרי החרבן היתה השפה העברית שפת החכמים ותלמידיהם, לא רק בכתב, כי גם בדבור. הדבור העברי נקדש ונערץ בעיני חכמי ישראל גם בדורות המאוחרים; והתנא ר' מאיר (במאה השנית אחרי החרבן) אמר: „כל מי שקבוע בארץ ישראל ומדבר בלשון הקודש מובטח לו שהוא בן עולם הבא” ה). שפת העם, הלשון הארמית, נקראה בפי החכמים בבוז: „לשון הדיוט” ו), ור' יהודה הנשיא (מְסַדר המשנה) קרא באִי־רצון: „בארץ ישראל לשון סורסי (סורית) למה? או לשון קדש או לשון יוני!” ז) — אבל הלשון העברית, שהיתה מדוברת בפי החכמים, לא היתה גם היא שפת ספרי הקדש, כי כבר התערבו בה מלים מלשונות ארמית, סורית, פרסית, יונית ורומית וכו', וגם סגנונה דומה רק במקצת לסגנון העברי האמתי, כאשר נראה להלן בדברנו על המשנה.

א) גטין פ"ט, מ"ג. — ב) ירושלמי, מועד קטן פרק ג', הלכה ג'. — ג) שקלים פ"ה, מ"ג.
ד) שם פ"ו, מ"ה. — ה) ירושלמי, שקלים סוף פ"ג. — ו) ירושלמי, כתובות פ"ד, ה"ח.
ז) בבא קמא (בבלי) דף פ"ג. הלשון היונית נתפשטה בארץ־ישראל בימי ממשלת החשמונאים, וביחוד בימי הורדוס; וכנראה היתה לשונם של ה„אריסטוקראטים”. וראוי להעיר, כי רוב שערי הר הבית ולשכות בית־המקדש נקראו בשמות יונים. וגם בית־דין העליון בירושלים נקרא בשם יוני: סנהדריא!

ב.

אחרי שתארתי בקצרה את גורל הלשון העברית, בימי הבית השני, בתור שפה מדוברת, נשימה עין על גורלה בימים ההם בתור שפה ספרותית, — כלומר על המליצה והשירה העברית.

תור הזהב של השירה העברית הגיע לקצו בגלות בבל, ולמן העת ההיא מתחיל תור הכסף שלה, שנמשך עד כמאתים שנה לפני החרבן השני: כלומר, עד פרק הזמן שבו חדלה שפת־עבר להיות שפה מדוברת, שפת העם. — אחרי גלות בבל פסקה הנבואה מישראל, ויחד עם הנביא האחרון (מלאכי, בימי עזרא) פסקה המליצה הנשגבה והמהודרה של לשון הקדש. אמנם, משוררים וסופרים רבים קמו בישראל בדורות הראשונים של הבית השני; אבל שיריהם ומליצותיהם חסרים אותו היופי הנשגב, אותם הציורים הנעלים בשיא דמיונם, אותו הזווג של רוך ועוז, של נועם ונשגב; בקצרה, כל אותה הפואיזיה האמתית אשר בספר הנביאים מימי הבית הראשון. ביחוד יגלה לעינינו ההבדל הגדול שבין „תור הזהב" ובין „תור הכסף" — בספר תהלים. בספר הזה נקבצו ובאו שירים ומזמורים מראשית התפתחות השירה העברית עד תקופת החשמונאים; וכל איש יחזה את ההבדל הגדול שבין השירים והמזמורים שלפני גלות בבל ובין אותם המאוחרים בזמן. הראשונים מצוינים בהוד שפתם, בסגנונם המלא עוז ויפי נעלה ובכח דמיונם הכביר א). ואולם המזמורים שאחרי חרבן הבית הראשון שונים מהראשונים גם בשפתם, גם בסגנונם וגם בשירתם. המזמורים אשר בהם יקוננו המשוררים על חרבן הבית ועל צרות הגלות (ביחוד מזמורי אסף ואחדים משירי בני־קרח) מצוינים אמנם גם הם, לא בהוד שפתם ולא בשיא דמיונם, כי־אם בעוז הרגשתם ובחום השתפכות הנפש (בזה הם דומים לשירי ירמיהו). ואולם המזמורים שנכתבו בימי הבית השני (אשר כרובם נוסדו לשיר אותם בבית המקדש על־ידי הלוים בלוית כלי־שיר), חסרים כמעט כל רגש שירה אמתית. המזמורים הללו המספרים כבוד־אל והמהללים את התורה ואת הצדיקים והמגנים את הרשעים, — מלאים אותנו במליצתם היבשה, ברעיונותיהם הצנומים ובמבטאיהם החוזרים חלילה. המזמורים האלה (ביחוד אותם המיוסדים בסדר א״ב, שזה סמן מובהק לאיחור זמנם) שוטפים בנחת כמי השלח ההולכים לאט, בלי התרגשות חזקה ובלי התפעלות נלהבה; גם סלעי־מגור של מבטאים קשים ושל מליצות רמות לא נפגש במי־

א) למשל, מזמורי י״ח, כ״א, כ״ג, ל״ה, ל״ו, מ״ה, נ״ה, נ״ז, נ״ח, ס׳, ס״ג, ס״ה, ס״ח, ע״ב, צ״ז, ק״ד, קי״ד, קל״ט; — כל השירים האלה מצטיינים בסמנים המובהקים הנ״ל, ולכן אין ספק בעיני, שחוברו קודם לגלות בבל.

מנוחות הללו, — אבל שירה אין בהם, גם הרגשה עמוקה והשתפכות נפש חמה אין בהם (ראה, למשל, מזמורי כ״ה, ל״ד — המיוחסים לדוד! — קי״א, קי״ב, ומה גם מזמור קי״ט! וגם רוב המזמורים, שמתחילים ב„הודו״ ו„הללויה״.)

פה היה מקום להזכיר גם את „שיר השירים״, אשר מבקרים רבים מאחרים את זמן חבורו כמה דורות אחרי גלות בבל. ואולם אודה ולא אבוש, כי למרות כל הראיות העצומות של מבקרי התנ״ך, לא יתנני לבי להוציא את השיר הנפלא הזה מידי משוררינו שלפני גלות בבל. לא אובה להחליט, כי המלך שלמה בכבודו ובעצמו הוא מחברו של שיר האהבה הזה. אבל ההגיון מחיב, כי רק בתור הזהב של הלשון ושל האומה, בעת שהלשון נמצאה במרום התפתחותה והאומה היתה שלֵוה ומצליחה, — רק אז יכל משורר עברי להביע רננות כאלה להאהבה הטהורה בשׂוא רגשותיה. ואיך יעלה על הדעת, כי בימי הבית השני, בימי הירידה של הלשון ושל האומה, בימים אשר כל הכחות הרוחניים של האומה התרכזו רק בשמירת התורה והמצוות ובמלחמות עם האויבים מבית ומחוץ, בימים אשר הצרות התכופות מצד זה והעסק ב„בנין הדת״ מצד שני המיתו כמעט כל רגש של יופי ו„חיצוניות״ בלב היהודים, — כי בימים רעים כאלה יעיר משורר עברי את כנורו לשיר ל„אהבה בתענוגים״! — הדעת נותנת, כי „שיר השירים״ הוא יציר רוחני של משורר עברי, או של משוררים שונים, או שהוא קבוצת „שירי עם״, מתקופת הפריחה של האומה הישראלית בראשית ימי הבית הראשון.

אל הספרות המליצית יחשבו גם ה„משלים״ (אמרי בינה, פתגמי מוסר), ובמקצוע זה עלו והצליחו סופרי ישראל גם בימי הבית השני. ה„משל״ (בכל הוראותיו) היה מאז מעולם מקצוע אהוב וחביב לחכמי ישראל ולמשורריו, כי העברי חבב תמיד את החדוד והשנינה; וגם הלשון העברית, המצוינת בקצורה המדויק, מסוגלת עד להפליא להביע אמרי בינה ומוסר בסגנון ה„מכווץ״ הראוי להם. — אין ספק, כי כמה משלים שבס׳ משלי־שלמה חוברו בימי הבית השני; וכן יש לשער, כי בימים ההם חוברו גם ספרי משלים אחרים (משלי חיות ועופות, ופתגמי מוסר), שאבדו ממנו ברבות הימים ואשר שרידיהם נמצא בתלמוד ובמדרשים א). אבל ספר אחד יקר הערך, במקצוע זה, הגיע לידינו מהזמן ההוא: זה ספר „משלי בן סירא״. יהושע בן סירא בן אליעזר הכהן מירושלים חִבר את משליו המהוללים במאה השלישית שלפני חרבן הבית השני. הגוף העברי של ספרו היה מצוי בידי חכמי

א) משלי חיות ועופות שמובאים בתלמוד ובמדרשים עולים למספר גדול, ורובם כנראה מוצאם מימי קדם, אבל לא נמסרו לנו בלשונם וסגנונם הראשון. בתלמוד נזכרים „משלי שועלים״, „משלי כובסים״, גם „שיחת דקלים״, „שיחת עופות״, „שיחת שדים״ (השיחות הללו גם הן מין משלים). על התנא ר׳ מאיר נאמר, שהיו לו ג׳ מאות משלי שועלים. ועיין עוד להלן.

ישראל עוד באחרית תקופת הגאונים א); אבל מאז והלאה נעלם ויאבד, ואין לנו אלא תרגומו בלשונות סורית, יונית ורומית. בשנת תרנ"ז נמצאו ב„גניזה" שבקאירה דפים אחדים מספר בן־סירא בכתב־יד בלשון העברית, וחוקרים רבים החליטו, כי כתב־יד זה הוא חלק מהגוף העברי. אבל יש אומרים שהוא רק תרגום עברי מהתרגום הסורי; ועדיין לא הוברר הדבר.

בתלמוד ובמדרשים הובאו משלים רבים מספר בן־סירא ב) בלשונם המקורית, העברית; ומן הדוגמאות האלה אנו רואים כי שפת הספר היתה עברית צחה; ובנוגע לחריפות, יש שמשליו יכולים להתחרות עם משלי־שלמה (לדוגמא אביא בזה את המשל שנזכר בשם בן־סירא בשלשה מקומות בתלמוד בבלי: „כל ימי עני רעים, בן־סירא אומר: אף הלילות; בשפל גגים גגו ובמרום הרים כרמו: ממטר גגים לגגו ומעפר כרמו לכרמים"). רק זעיר־שם נמצא במשליו מלה או מבטא שאין דוגמתם בספרי הקודש ושנמצאו רק בלשון המשנה (הפעל „בגר", השם „סובין", וכדומה); אבל הן אפשר הדבר שגם המלים האלה עבריות הן, אלא שלא בא זכרן בתנ"ך. בכלל מובן מאליו הוא, כי ספרי הקדש אינם מכילים את כל שרשי לשון הקדש; והמון מלים, שמות ופעלים, שבמקרה לא נזכרו בתנ"ך, היו ידועים לסופרים העברים בראשית ימי בית שני, בהיות לשון הקדש שפה מדוברת, וגם לחכמי המשנה.

הפרוזה העברית, המליצה הספורית, ירדה מאד עוד בראשית ימי בית שני. בספרי עזרא, נחמיה ודברי־הימים כבר נראה את ההבדל הגדול שביניהם ובין ספרי שופטים, שמואל ומלכים. ספרי נביאים ראשונים כתובים בלשון מדויקת וצחה, בסגנון פשוט וקל המלא בכל־זאת עוז ונועם גם יחד. ואולם הלשון והסגנון של עזרא ונחמיה ודברי הימים אינם לא קלים ולא צחים, ואין בהם כל חן ונועם, כל עוז והוד. לא על המלים והמבטאים החדשים אשר בספרים האלה ג) אנו מצטערים; הלואי שמסרו לנו מלים ומבטאים חדשים כהנה וכהנה והעשירו את שפתנו העניה עושר רב. אבל צר לנו על הסגנון המבולבל שבספרים הללו, סגנון המעיד על בעליו, כי כבר קשה להם להביע רעיונותיהם הפשוטים בשפה ברורה ומדויקה, בסגנון הגיוני.

א) רש"ל רפפורט הוכיח (בתולדות רבנו נסים), כי לנגד עיניו של ר' נסים היו משלי בן־סירא במקורם העברי.

ב) כארבעים משלים הובאו בתלמוד ובמדרשים בשם בן־סירא בלשונם העברית, מלבד כמה משלים, שנאמר עליהם סתם „המשל אומר" (או בארמית „מתלא אמרא") ומוצאם ממשלי בן־סירא. גם יש בתלמוד „היינו דאמרי אינשי", הלקוחים גם הם מספר המשלים של בן־סירא.

ג) אלה הן המלים הנכבדות ביותר, אשר זכרן בא רק בשלשת הספרים הנ"ל ואשר חזותן מוכיחה כי מילדי העברים הן: מחלפים, יחש, התיחש, נתינים, רשיון, תענית, מוצהב, פלך (=מחוז וכן הוא גם בערבית „פלכת"), החרה, יגיפו, עבדות ויתעדנו, אמרה, מזומנים, מצלתים, תהלוכה, סופר, מדרש, נדן, תלמיד, כבש (= מדרגה), תבוסה, צרך, והפועל „בדוק". מלבד מלים שמוצאן מלשון פרס.

והספרים האלה הלא נכתבו קודם לזמנו של בן־סירא! ולא עוד אלא שסגנונם שונה וגרוע מאד גם מסגנון „מגלת־אסתר", שזמן חבורה אינו מוקדם גם הוא. מגלת־אסתר כתובה בסגנון פשוט מאד, בלי שום מליצה ויפוי, אבל מה קלה ומה צחה שפתה! הקורא ירוץ בה מבלי הנקש בשנונו אפילו במבטא אחד, — תחת אשר בספרים הנ"ל נפגש כמעט בכל פסוק ופסוק „אבני נגף" החוסמות את דרך הקריאה. אמנם יש לשער, כי בספרי עזרא, נחמיה ודברי הימים התגנבו המון שבושים וטעות, וגם נלקו בחסרונות רבים, באשמת המעתיקים (ועל חשבון המעתיקים צריך לזקוף גם את המון החטאים לחוקות הלשון שבספרים הללו); תחת אשר מגלת־אסתר נצלה מהרעה הזאת, עקב הקדושה היתרה אשר העטו עליה, וביחוד בגלל אשר נעשה לחובה, עוד בימי הבית, לקרא אותה בקהל, מדי שנה בשנה. אבל אין לכחד, כי בשלשת הספרים הנ"ל יש המון פסוקים אשר „עומק לשונם" ובלבול סגנונם אי־אפשר לגול על המעתיקים, אלא על המחברים בעצמם, אשר כנראה לא דברו עוד עברית ורק התאמצו לחקות את הסגנון הספורי שבנביאים ראשונים, בלי כשרון ויכולת.

גרוע הרבה מהם הוא סגנון ד נ י א ל בחלקו העברי. הספר הזה (ביחוד חלקו העברי) נכתב, כנראה, בימי מלחמות החשמונאים עם היונים־הסורים, בעת אשר כבר חדלה שפת־עבר להיות שפה מדוברת, לכן גם לשונו גם סגנונו מקולקלים וגרועים מאד. ואמנם אין לכחד, כי סגנונו בכלל הוא סגנון מליצי, והרבה ציורים פיוטיים נמצא במבטאיו (ביחוד בפרשה י"א); אבל מליצותיו מתנהגות בכבדות, בלי חן ונועם, וביחוד בלי צחות ודיוק. (ואולם הספר הזה נלקה בחסרונות ובשבושים מידי המעתיקים, הרבה יותר מכל ספרי התנ"ך המאוחרים).

הספר ה„פילוסופי" ק ה ל ת נכתב, כנראה, גם הוא בזמן מלכות יון, בעת אשר דעות חכמי יון מצאו מסלות גם באהלי יעקב. ואולם לשון הספר הזה „עמוקה" יותר מפילוסופיתו; כי הענינים הפשוטים שבהם הוא מתפלסף בלי העמקה יתרה, היו יכולים להאמר בלשון צחה יותר ובסגנון קל יותר, אפילו לפי מעוט הסתגלותה של לשון הקדש למחקרים פילוסופיים. ובכל זאת גדול מאד ערך הספר הזה, כי הוא הראשון אשר עסק ב„עניני מחקר" בשפת עבר, כי על־כן הוכרח מחברו לברא בעצמו את המלים והמבטאים הדרושים למחקריו; ו„בריאותיו" הן ברובן בריות נאות וברות שפת־עבר (למשל: יתרון, רעות רוח, רעיון לב, כשרון, מי יחוש, ענין, הלך־נפש, תקן, חשבון, שחרות).

כנראה חוברו באותה התקופה (רצוני לומר מראשית ימי בית שני עד ימי החשמונאים) עוד הרבה ספרים בשפת־עבר, כאשר תוכיח ההזהרה על „עשות ספרים הרבה", וכאשר יוכיחו גם שמות הספרים הנזכרים ב„דברי הימים". אבל הספרים האלה לא הגיעו לידינו, ועל זה אנחנו מצטערים מאד. אמנם יש אומרים, כי מכיון שאבדו

הספרים האלה, אות הוא שלא היו שוים להשתמר. אבל כל האומר כן אינו אלא טועה. אנחנו יודעים, כי מסדרי התנ"ך העריכו כל ספר רק לפי „חסידותו", כי על כן בקשו לגנוז את „שיר השירים" ו„קהלת". ולכן יש לשער, כי הרבה ספרים טובים „נגנזו" על־ידי המבקרים הקשים האלה.

ג.

בימי החשמונאים חדלה שפת עבר להיות גם שפה ספרותית. הספרים שחוברו בימים ההם נכתבו מקצתם יונית ומקצתם ארמית, אבל לא עברית. ובכל זאת לא חדלה שפת עבר לחיות גם בעת ההיא. קריאת התורה וההפטרה מדי שבת בשבתו בבתי הכנסת, שירי הלוים והתפלות בבית־המקדש, בתי ספר ללמוד התורה לילדים, — כל אלה חוברו יחדו להגן על שפת עבר לבל תשכח כלה. אך ביחוד עזרו בתי המדרש לשמירת הלשון הלאומית ולאריכות ימיה. מימי החשמונאים והלאה הצטמצמו כל הפעולות הרוחניות של האומה הישראלית בבנין הדת, בקביעת החוקים והמשפטים הדתיים והאזרחיים הנוסדים על תורת משה. כל עסקם של חכמי ישראל היה, מן העת ההיא והלאה, אך „לדרוש" את התורה: אם להוציא ממנה פסקי דינים (הלכה) או למען הורות את העם מוסר ומדות טובות (אגדה). לתכלית זו נוסדו אז „בתי מדרש", שבהם היתה התורה „נדרשת" על פי חוקי הגיון מיוחדים (מדות). ובבתי המדרש הללו חיתה שפת עבר מאות בשנים אחרי אשר חדלה להיות שפה מדוברת בפי העם. בבית המדרש הורו החכמים לתלמידיהם, וגם התוכחו איש עם רעהו, לא בשפת העם (ארמית) אלא בשפת עבר[א], — אם גם לא באותה עברית צחה שבה נכתבו ספרי הקדש (מפני הטעמים שיתבארו להלן).

פרי עמל רוחם של מורי ההלכות נשארו לנו לזכרון בספר המשנה. ואף כי המשניות נסדרו כמאה ושלשים שנה אחרי החרבן (על־ידי ר' יהודה הנשיא), אבל כרובן הן כבירות לימים מאד, וששה סדרי המשנה (המכילים ס"ג מסכתות בתקכ"ה פרקים) מקיפים פרק זמן ארוך מאד; כי ראשיתם בימי החשמונאים ואחריתם בימי ר' יהודה הנשיא: היינו תקופה של שלש מאות וחמשים שנה בערך. ואין כל ספק, כי המסדר מסר לנו את כל המשניות בלשונן ובסגנונן המקורי, כמו שיצאו מפי המורים הראשונים בבתי המדרש; כי „חיב

א) רק במשנה אחת (עדיות פ"ח, מ"ט) נמצאה עדותו של יוסי בן יועזר בלשון ארמית; אולי יען כי הגיד עדותו בפני כל העם (ואמנם מזה ראיה ברורה, כי בימיו, כלומר כמאתים שנה לפני החרבן, כבר דבר כל העם ארמית). גם פתגמו של הלל הבבלי המובא בפרקי־אבות (על דאטפת אטפוך וכו') נאמר בפני כל העם, ולכן נמסר לנו ארמית. ואולם הדברים שדבר הלל בבית־המדרש, עברית הם.

אדם לאמר בלשון רבו". לכן יקרה ונכבדה לנו „המשנה" גם בתור אוצר יקר לקורות הלשון העברית; כי במשנה נראה את התפתחות הלשון העברית בפי החכמים שדברו בה, ומלבד זאת היא אוצרת בקרבה המון מלים ומבטאים מאוצר לשוננו העתיק, מהימים שהיתה שפת כל העם.

המשנה עוסקת כרובה בדברי הלכה, בפסקי דינים, ועל־פי רוב בלי שום ויכוחים ופלפולים (רק במקומות מעטים תמסור לנו המשנה גם את הויכוחים והפלפולים שנאמרו בבית המדרש בשעת קביעת ההלכה). מובן מאליו, כי הלכות ופסקי דינים מחויבים להאמר בשפה ברורה, מדויקת ומובנת לכל בלשון שאינה נותנת שום מקום לטעות בפירוש המלין. לכן, אף־על־פי שאנחנו קוראים ללשון המשנה „שפת עבר", בכל זאת אי־אפשר לדרוש ממנה שתהא טהורה כשפת ספרי הקדש. חכמי המשנה בהקפידם על הדייקנות, הוכרחו להכנים בדבריהם המון מלים ומבטאים לא רק מלשונות ארמית וסורית, כי גם מלשונות יון ורומי וכו'; אם מפני שלא מצאו בשפתם העברית אותם המושגים שנצרכו לקרא בשם בדיוק, או מפני שהמלה העברית המסמנת את הדבר נותנת מקום לטעות, מפני שיש לה עוד הוראות שונות, — ולכן בחרו במלה ארמית או יונית וכו' השגורה בפי כל העם, ואשר בה השתמשו רק לאותו המושג הנצרך. למשל, במשנה נמצא רק „קולמוס" (מלה יונית) ולא „עט", יען כי עט רומז לעט ברזל ולא לקנה של סופרים, וגם כנראה לא השתמשו עוד כלל במלה העתיקה „עט", כמו שלא השתמשו עוד בכלי כתיבה זה. וכן משתמשים במשנה רק במלה היונית „אזמיל" להוראת סכין קטן, והמלה העברית שַׂכִּין מסמנת במשנה רק מאכלת גדולה לשחוט בה. במקום „מגן" יבוא במשנה תמיד „תרים" (מלה יונית), מפני שבמלת מגן יש עוד הוראות מפשטות. ועוד מלים ופעלים רבים כאלה.

ואולם יש במשנה המון מלים, שמות ופעלים, מלשונות יון וסוריה וכו' (כלומר מהלשון המדוברת בפי העם), גם במקום שלכאורה אין כל צרך בהם, במקום שאפשר לכאורה לסמן בדיוק גמור בשפת עבר את הדבר הנאמר, מבלי שנטעה בהוראתו. והחזיון הזר הזה מתבאר לפי דעתי בטעמים שונים: א) מפני שהמלים העבריות ההן נשכחו כבר מלב התלמידים ומלב העם, בגלל רוב ההרגל במלים נכריות המקבילות להן. ב) מפני שהמלה העברית מסמנת את הדבר בכללו, בכל צורותיו, תחת אשר המלה השגורה בפי העם מסמנת את הדבר רק בצורתו האחת, כפי שהיא נצרכה לאותו פסק־דין. ג) מפני שברבות הימים, על־ידי השמוש בדבור, נעקרו מלים עבריות רבות מהוראתן העקרית (הביבלית) ונִתְּנוּ להן הוראות חדשות (וכזה יקרה לכל שפה חיה ומדוברת), ולצורך מושגן העקרי נכנסו ללשון החיים מלים אחרות, אם משפת עבר בעצמה או מלשונות ארמית, יונית וכו'.

והנני להביא דוגמאות אחדות מלשון המשנה, לקיים את משפטי זה. המלה העתיקה „דונג" לא תבוא לעולם במשנה, ובמקומה באה „שעוה" (שגם היא אמנם מלה שמית). תחת „פעמון" יאמר במשנה רק „זוג" (מלה פרסית בעיקרה); ל„שודד" קוראים במשנה „לסטים" (לסטים, מלה יונית שממנה נבנה גם פעל: מלסטם את הבריות). במקום „עִוֵּר" יאמר במשנה רק „סומא" (מלה סורית, וממנה נבנו גם פעלים) א). המלים הביבליות „אזור", „אבנט", לא נזכרו במשנה, ובמקומן באות המלים „המיין" (סורית), „זון" (יונית ורומית Zona) ב). במקום „בדיל" יאמר במשנה „בעץ" (מלה שמית), ובמקום „משי" — „שירא" (יונית). המלה טאטא (הפעל והשם) לא תזכר במשנה, ובמקומה משתמשים בפעל „כבד" (מכבדים את הבית), שהיא אמנם מלה עברית בהוראה מליצית מושאלת. ל„מחוגה" קוראים במשנה רק „פרגל" (פרסית ויונית); הפעל „חכה" לא יזכר במשנה, ובמקומו יבא „המתן" (זו מלה שבה מתרגמים התרגומים הארמים והסורים את הפעל „חכה" שבמקרא); וכהנה וכהנה. אות הוא, כי המלים העבריות הללו נורשו משפת החיים ונשכחו מלב עוד בימים ששפת עבר היתה מדוברת בפי כל העם, ולכן היו למלים „עתיקות", שאי אפשר עוד להשתמש בהן אפילו בבית המדרש, במושב חכמים ומלומדים, ומה גם לצרך קביעת הלכות מדויקות. (בנוגע למלת „מטאטא" מספר לנו התלמוד, כי בדורו של ר' יהודה הנשיא „לא הוו ידעין רבנן מה הוא מטאטא", עד שנודע להם פתרון המלה מפי „אמתא דבי רבי"! (עיין ראש השנה, כ"ו: ומגלה י"ח:).

גם יש אשר המשנה משתמשת להוראת דבר אחד פעם במלה ביבלית ופעם במלה סורית או יונית וכו'. וזה רק מפני דייקנותם הנפלאה של חכמי המשנה: כי המלה הביבלית מסמנת את הדבר בצורתו הכללית, והמלה הנכריה מסמנת אותו בצורה אחת ידועה, ולצורך הבדליהם הדקים הוכרחו החכמים לקרא לדבר אחד בשמות שונים, לפי הפרט המיוחד ולפי הצורה המיוחדת של אותו הדבר, שאליו הם מכוונים. למשל, ה„תנור" נקרא במשנה בשמו העברי, אבל יש במשנה גם „פורנה", זו המלה הרומית Furnus שפתרונה תנור למאפה; ולנכון כוונו החכמים במלה זו למין תנור מיוחד הידוע לבני דורם ג). כן נמצא במשנה מלבד המלה הביבלית „עגלה" גם את המלה הרומית „קרון" (Carrum) הרומזת בודאי למין עגלה מיוחדת. כן יש הבדל בלשון המשנה בין „מנעל" העברי ובין „סנדל" היוני

א) ונפלא הדבר, כי בגמרא נמצא פעמים רבות גם עור בצורה ארמית: עוירא, וגם אמוראים אחדים נזכרו בשם רב עוירא.

ב) בתלמוד ובמדרשים נמצא דוקא „אזור" ו„אבנט".

ג) ע"י במפרשי המשנה למס' כלים פ"ח, מ"ט.

(ולכן נאמר במשנה שקלים, ג׳, ב׳, לא ב„מנעל ולא בסנדל״). „סל״ הביבלי קטן מה„כלכלה״ א), ושניהם נמצאים במשנה, וזולתם יש עוד במשנה השם היוני־הרומי „קלתה״ (קלתות) למין סל מיוחד. המעבד עורות יקרא במשנה פעם בשם יוני („בורסי״) ופעם במלה עברית מחודשת „עבדן״, ויש הבדל דק ביניהם. כן יש הבדל במשנה בין „פטיש״ ב) ובין ה„קורנס״ (סורית) הקטן ממנו; ויש עוד כמה מיני פטישים במשנה בשמות שונים, ביבלים ומחודשים. כן משתמשת המשנה פעם במלה היונית „בסיס״ ופעם במלה הביבלית „כַּן״, ובודאי יש הבדל דק ביניהם; והוא הדין למלות „לזבז״ (יונית) ו„שפה״ (מסגרת), ששתיהן נמצאות במשנה. דוגמאות כאלה, המעידות על הדייקנות הנפלאה של לשון המשנה, נוכל להביא למאות (ועוד אגע בענין זה כשאדבר על המלים המחודשות שבמשנה). אך כאן אני רוצה להעיר רק עוד על דבר אחד: בלשון המשנה נמצא, מלבד המלה הביבלית „כסף״ גם „ממון״, „מעות״, „דמים״ (מלים שֵׁמיות); אבל יש הבדל בין ארבעת השמות הנרדפים האלה: „כסף״ מורה במשנה רק על מטבעות של כסף; „מעות״ נאמר על כל מיני מטבעות (ובפרט נקרא בשם „מעה״ מטבע קטנה מאד); „ממון״ ג) פירושו הון ורכוש בכלל; ואולם „דמים״ ד) פירושו במשנה רק מחיר ושויו של דבר (וגם יונתן מתרגם תמיד מלת „מחיר״ במקרא — „דמים״. והמשנה אינה משתמשת בשום מקום במלת „מחיר״, בלתי אם רק בהזכירה „מחיר כלב״ האמור בתורה). וכל הבקי במשניות יוכח, שחכמי המשנה אינם מחליפים לעולם את ארבעת המושגים הנ״ל (וגם בתלמוד נמצא בלבול המושגים הללו רק במקומות אחדים) ה).

חזיון נפלא (אבל טבעי ומחויב) בקורות הלשון העברית תראנו המשנה בשנוי המוחלט של הוראות מלות ביבליות רבות: בכל הלשונות שבעולם נקרה, כי במשך הזמן שהן מדוברות בפי העם, פושטות מלות רבות את הוראתן הראשונה ולובשות הוראות חדשות המשכיחות לגמרי את הוראתן הישנה, וממילא נבראות מלים חדשות

א) „כלכלה״ במשנה הוא שם לסל גדול והיא מלה עברית משפת העם ומקורה „כול״, „כלכל״, כי היא מכילה הרבה.

ב) במשנה יש גם „בן־פטיש״, כלומר פטיש קטן, כי לסימן ההקטנה תסמך מלת בן או בת אל שם העצם.

ג) לפי דעת הבלשן הנוצרי פויל די לאגארד התכווץ „ממון״ מן „מטמון״, והיוונים קבלו מלת Mammon מאת הפיניקים.

ד) אולי נגזר „דמים״ מהפעל „דמה״ = שוה.

ה) הח׳ וייס בספרו „דור דור ודורשיו״ (ח״ב 212) אומר: „מה שימצא לפעמים במשנה כנויים שונים למושג אחד, הוא מפני שהשתדל המסדר להביא דברי כל חכם וחכם בלשונם העברית ולבלתי שנות לשון המשניות הישנות״. לפי דעתי יצדק הטעם הזה רק במקומות מעטים מאד ואולם ברוב המקומות אין ה„כנויים השונים״ תלוים בלשונות השונות של החכמים, אלא בהבדל הגלוי או הדק שבין המושגים ההם. וראיה לדבר, כי במקומות רבים נמצא בדברי חכם אחד שני כנויים לדבר אחד; אות הוא, כי יש הבדל ידוע בין שני הכנויִים. וזה בָרור.

לצרך אותם המושגים שניטלו מהמלים העתיקות. וכחזיון הזה תראנו גם המשנה בהתפתחות שפת עבר במשך הדורות שהיתה שפה מדוברת. ביחוד מעניינות הן קורות שלשת הפעלים: קנה, לקח, נטל. „קנה" יאמר בלשון המשנה רק על הזכות שיש לו לאדם באיזה דבר על־פי דין מפני שרכש לו את הדבר בדרך משפטי ידוע: כגון בחזקה, במשיכה, בחליפין, וכו'; אבל הקנין הפשוט, הקנין במחיר, בדמים, אינו נכלל בהוראת מלת „קנה" שבמשנה. רק בשתי משניות (ב"ב ה,ד'; מעשרות פ"ה) מצאתי הפעל „קנה" בהוראתו הביבלית, וגם שם עוד הדבר צריך עיון. ולהוראת הקנין במחיר בפשיטות, משתמשת המשנה רק בפעל „לקח"; ואולם בהוראתו הביבלית, בהוראת תפיסה ולקיחה, לא יבוא במשנה הפעל „לקח", אלא רק הפעל „נטל", שבמקרא אין לו כלל הוראה זו. ובכן אנחנו רואים, כי שלש מלים ביבליות, מפורסמות ורגילות מאד, שנו לגמרי את הוראתן העקרית בפי חכמי המשנה! ואמנם קשה לברר, אם שנוי זה נעשה בשוק החיים, בפי העם, כשהלשון היתה מדוברת, או שנעשה בפי החכמים, אחרי מות הלשון בקרב העם. איך שיהיה, נפלא הוא דבר השנוי הזה, דבר העתקת המושגים ממלה למלה, בשלשת הפעלים הנ"ל. וזהו מה שאמרו בתלמוד: לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד; כלומר, הוראת המלה הביבלית במשנה שונה לפעמים לגמרה מהוראתה במקרא. והמון דוגמאות נמצא במשנה בענין שנוי ההוראות. למשל, במקום „חרב" תבוא במשנה תמיד המלה השמית „סייף"; והמלה „חרב" נזכרת במשנה רק פעמים אחדות, ובהוראה אחרת מזו שבמקרא: מין סכין וגם עץ המחרשה בתבנית חרב (ע', למשל, כלים כ"א, ב'; שביעית ח', ו'). או מלת „סופר": עיקר הוראת מלה זו במקרא הוא איש הכותב על לוח (שרייבער) ואולם במשנה לא תבא מלה זו בהוראתה העקרית, אלא בהוראותיה האחרות (מלומד וכו'); ולהוראת „כותב" משתמשת המשנה במלה הרומית „לבלר" (ואולי זהו גם מפני דייקנותם, כדי שלא לטעות בהוראת „סופר" שיש לו פתרונים שונים). המלה הביבלית „בצק" תשמש במשנה להוראת חתיכה של עסה; ולהוראת „בצק" יאמר במשנה „עסה", שגם היא מלה עברית משרש „עסה" (ראה, למשל, במשנה טהרות ג, ח': „תינוק שנמצא בצד העסה, והבצק בידו"). ועוד רבות כאלה.

וכמו כן נראה מלים ביבליות רבות, שבמשך הזמן נצטמצמו ונגבלו הוראותיהן הראשונה, ותחת אשר במקרא יש למלה ידועה הוראות אחדות (קרובות או רחוקות מעט זו מזו), הנה במשנה תבוא אותה המלה רק בהוראה אחת (על פי רוב בהוראתה העקרית). למשל, הפעל „שלם" יורה במקרא גם על תשלומי נזק גם על פריעת חוב („לוה רשע ולא ישלם"), ואולם במשנה הוראתו רק תשלומי נזק (או קנס), כי כן הוראתו העקרית מלא חסרון או השלים נזק; ולענין השבת חוב (וגם השבת גמול) ישמש

במשנה רק הפעל הסורי „פרע״א) (וכנראה גם היא מלה עברית, כי הוראת „פרע״ במקרא היא הרס, הפר, ותהיה הכונה „הפר ובטל את החוב״), וכיוצא בזה. כן נראה את דיקנותם ואת עושר לשונם של חכמי המשנה, בהשתמשם בפעלים שונים לפעולה אחת, לפי הדבר אשר בו חלה הפעולה. למשל, ללקיטת פרי מעצי פרי שונים יאמר במשנה: „ארה״ (לתאנים), „בצר״ (ענבים), „גדר״ או „גדד״ (תמרים) „מסק״ (זיתים). ואת דייקנותם הגדולה בקריאת שמות למלאכות הקרובות בענין זו לזו, יראה המעיין במס׳ שבת. והבדליהם הדקים בקריאת שמות לכלים ועצמים, יגלו לנו במס׳ כלים ובסדר טהרות בכלל.

ד.

המשנה תראנו גם את ההרחבות הרבות שנעשו בלשון העברית (הביבלית) במשך הדורות שלאחרי גלות בבל. ההרחבות הן כמשפט כל ההרחבות בלשונות חיות ומדוברות: אם על-ידי תוספת הוראות חדשות למלים עתיקות, אם על-ידי גזירת מלים חדשות מהמלים העתיקות (על-ידי חלוף האותיות או על-ידי שנוי האותיות), אם על-ידי בנין שמות מפעלים ופעלים משמות, או על-ידי דרכים אחרים. רוב ההרחבות האלה נעשו, כנראה, על-ידי העם בעצמו, כשהיתה שפת עבר לשון מדוברת: ורק מקצתן נעשו בבית המדרש על-ידי החכמים אשר מפני דייקנותם ודקדוקיהם בכל פרטיו של דבר הוכרחו לעשות אותן ההרחבות.

ויען כי „הרחבות״ הללו הן מקצוע נכבד מאד בקורות הלשון העברית, וגם שהן יכולות להיות „סימן לדורות״, להרחבת הלשון בזמן הזה—לכן ארבה להביא דוגמאות מהן.

אל ההרחבות שנוצרו בודאי בבית־המדרש אחשוב ביחוד את מלות ההגיון („מדות״ שהתורה נדרשת בהן), שכמעט כולן נגזרו ממלים ביבליות; כמו: גזרה־שוה, בנין־אב, כלל ופרט, קל וחמר, הקש, וכו׳. כן נודף ריח בית־המדרש (כלומר: ריח תורה וידיעת הלשון) מן ההרחבות: מסרת, הלכה, הגדה, תקנה, מחלקת, ועוד המון מלים מסוג זה. כן גם כל הכנויים המלאכותיים למעשי בית־דין; למשל: „אגרת בקרת״ (זו הכרזה שמכריזים בית־דין על שדה העומד להמכר בהתחרות), כלם נולדו ראשונה בבית־המדרש, ואחר כך היו, כמובן, לקנין לשון העם.

ועתה אביא דוגמאות מכל מיני „ההרחבות״ שנמצאו במשנה, מבלי חקור אם נולדו בבית־המדרש או בשוק החיים, בקרב העם. בתחלה אביא רק דוגמאות

א) רק במקום אחד מצאתי במשנה (שביעית ח׳, ד׳): „לא ישלם מדמי שביעית, שאין פורעין חוב מדמי שביעית.

של המלים המרחבות, כלומר מלים ביבליות שנוספו עליהן הוראות חדשות, או בנין שמות מפעלים ביבליים ולהפך. ואולם על המלים המחודשות לגמרי, המובאות במשנה במספר גדול ושֶחזותן הוכיחה עליהן שמילדי העברים הן — עליהן אדבר בפרק הסמוך.

א) הרחבת המושגים של מלים ביבליות:

אב, אם, בהוראת ראש־עיקר, שרש, כמו: „אבות נזקין”, „האמהות של בצלים”, ומזה „אֵם למקרא, אֵם למסרת”.

אזן, בהוראה משאלת לבית־אחיזה של כלים (הענקעל).

אות, במובן סמני הכתב (בוכשטאבע).

בית, להוראת בית־אחיזה, מסגרת, וכדומה.

בן, בת, בהסמכן אל שם עצם להוראת ההקטנה.

ביצה, בהוראת חומר עגול, כמו „ביצת היוצרים” (פרה, ה׳ ז׳).

הברך, להוראת השקיע באדמה, כמו „המבריך את הגפן”.

בת אחת, במקרא (ישעיה ה׳ ו׳) פירושו מדה אחת הנקראת „בת”, ובמשנה להוראת „בזמן אחד”.

גבר, להוראת תרנגול (מלשון גבורה ועזות, כי „תרנגול עַז שבעופות”; כנראה הוא כנוי שהיה מורגל בפי העם).

גולם, בהשאלה לכלי שלא נגמרה מלאכתו ולאדם חסר דעת.

הגעל, בהוראת טבול כלי במים רותחים כדי להרחיק ולהפליט טומאתו.

דֶבק, בהוראת חומר המחבר והמדביק.

דד, בהשאלה לצנור, „דד לכיור”.

דחה, בהוראת חשוך למועד אחר (אויפשיעבען).

דלג, בהוראת פסות בקריאה, כמו „אין מדלגים בתורה” (מגילה, ד׳, ה׳)

הפך, בהוראת עסוק בדבר בהתמדה („הפוך בה!”)

זכה, להוראת הקנין, הנצחון, ועוד הוראות שאינן בלשון המקרא.

זמם, בהוראת „עדים זוממין”, „הוזמו העדים” (זהו בודאי מלשון בית המדרש).

זמן, בהוראת קריאת אורחים לסעודה, ועוד.

זנק, בהוראת זרום, קלח.

זיק (זִק), להוראת כוכבא דשביט (או אולי „שטערנשופפע”).

זועה, להוראת רעידת האדמה.

חגר („ויחגרו — ויחרגו — ממסגרותיהם”), בהוראת תנודה והתנועעות; ומזה במשנה (זבים, ג, א) „ספסל ומטה המחגירים”, כלומר המתנודדים בשֶבת איש עליהם. ומזה גם „חִגר” = פִסח.

חכמה, בהוראת „מילדת" (וכן גם בצרפתית). ובמשנה קוראים לה גם „חיה"; אבל השם „מילדת" אינו במשנה.

חול („יחולו על ראש יואב"). מזה במשנה בהשאלה לענין נפול מקרה ומאורע, הִקָרה; כמו „חל להיות בשבת".

החלק, בהוראת המָעד (מן חֶלק", כמו באשכנזית: גלאטט, גליטען, אויסגלייטען).

חלוק, לענין חִלוק הדעות: „חולק, נחלקו".

חנק, בהוראה, משאלת לענין צער ונגוש בחברו: „הרי החונק את אחד בשוק (ב"ב, י', ח') כלו' תובע חובו בחָזקה.

חקה, בהוראת עשה כמעשה אחרים (נאָכאַהמען).

טובה, בהוראת „תודה": „החזק טובה". ובארמית וסורית „טיבותא" („חמרא למרא וטיבותא לשקייא").

טבוע, לענין עשית מטבעות, כלומר השקיע צורה או חותם בכסף, ומזה „מטבע".

טעון, לענין חיוב המוטל (העמוס) על דבר שיש בו ושאין בו רוח חיים. כמו: „טעונים רחיצת ידים" (צריכים, חיבים). וגם בהוראת וכוחים בין תובע ונתבע, ופתרונו: בעלאסטען, (הטל אשמה), כמו „טוען", נטען", והשם „טענה"

טפח, בהוראת הכה ומשוש בידו, וגם חבט וסָפוק.

מיד, בהוראת תכף — מן יד, בלי איחור.

יצא, בהוראת יציאה מן הכלל („יצא זה שאינו —", וכדומה; וביחוד בהפעיל: „להוציא את — "). ולהפך, בהוראת הליכה במסלה אחת, היה מסוג אחד, ואז יבוא רק בכ"ף הדמיון: „כיוצא בו" — דומה לו.

יריעה, בהוראה משאלת לגליון של מגלה, של ספר תורה, וכו'.

ישב, לענין ישוב־הדעת ומנוחת הלב.

כבד, בהוראה מליצית— טאטא („מכבדים את הבית").

כבש, עיקר הוראתו במקרא „דרוך, רמוס"; ובמשנה הושאל לכבישת ירקות או בשר בחומץ ומלח („איינלעגען"), כמו „האשה שהיא כובשת ירק" (טהרות ב', א').

כון. משרש זה נמצא במשנה הפעל „כַּוֵן" — הכין לבו, שים לב לדבר והשם „כַּוָנה".

כנס, בנפעל וגם בקל הוראתו במשנה „בא אל". ומאהבת הדיוק השתמשו חכמי המשנה רק בפעל זה להוראת בִיאה אל חדר, או אל כל מקום (הערייג־טרעטען, הינאיינגעהן).

כ פ ר, בהוראת הכחשה, מן „כפר" במקרא — כסה, כלומר העלם האמת.

ה כ ר י ע, לענין נטית כף המאזנים, ומזה נטית הדעת (דען אויסשלאג געבען); ומזה „הכרע, הכרעה" בכל ההוראות.

מ ד ה, בהוראה משאלת לשיעור תכונה מוסרית („ארבע מדות באדם") וכללי הגיון, ועוד הוראות מושאלות, קרובות לאלה.

מ נ ת, במקרא הוראתו „חֵלק", ובמשנה הוראתו גם „תנאי" („על מנת" = בתנאי).

נ כ ה, בהוראת גרוע מהמחיר, והוא נרדף עם הוראת הכאה. וגם בלשונות אחרות כן הוא: למשל, בצרפתית. rabattre הורד מהמחיר (מן battre הכה), ומזה Rabat וגם באשכנזית „אַבשלאג" בהוראה כזו.

נ ע י מ ה, בהוראת טעם בשיר. ובמשנה ערכין ב, ו, יש בזה ענין יפה: „ולא היו (הלוים הקטנים בבית־המקדש) אומרים שירה לא בנבל ולא בכנור אלא בפה, כדי ליתן תבלין בנעימה", רצונו לומר, יען כי קול הקטנים דק ומנעים את השירה.

נ פ ש, להוראת החוליא היותר עקרית שבכלי או בדבר. למשל, „נפש המסכת" (כלים כ״א, א׳), כלומר, חוטי הערב בארינה שנמשכים כנפש בתוך הגוף (ובגמרא „נפש המאזנים", זו הלשון שבאמצע המאזנים ממעלה). וכן תבוא „נפש" במשנה להוראת ציון על הקברים.

נ ק ף, ההפעיל הוראתו במשנה: נתון סחורה בהלואה, „החנוני מקיף". ולפי דעתי, יען כי המקיף צריך לחזור אחרי חובו.

נ צ ח, בהוראת הכריע את האויב (והשם „נצחון").

נ ק ר, בהוראת חטוט ולקוט (פיקען בלשון אשכנז) „תרנגולים מנקרים".

נ ת ר, ה ת ר. במקרא הוראתו „נתק מוסרות", ובמשנה בהשאלה „הַרשה" (הפך „האסור").

ס ל ס ל, בהוראת „קרייזלען (ובגמרא נזיר, ג׳, למדו החכמים פירוש מלה זו מפי אמתא דבי רבי; כי היא אמרה לאיש: „עד מתי אתה מסלסל בשערך?"

ס מ ך, בהוראת קרוב אל דבר: סמוך ל—", „סמוכים". (ואולם יש מוצאים הוראה זו גם בפעל „סמך" הביבלי).

ס מ ר, בהוראת חַזק במסמרים. ומזה „סנדל המסומר".

ע ב ד, לענין תקון העור (גערבען בלשון אשכנז).

ע כ ו ר, בהוראת דלוח ורפוש (טריבע מאכען).

פ צ ע, בהוראת בקיעה „לפצע אגוזים", „זיתים פצועים".

פ ס ו ל, בהוראת ההפך של „כשר", והוא בהשאלה מן „פסול" שבמקרא (עי׳ „ערוך השלם" בערך זה)

פ ר ק, בהוראה מושאלת לתקופת זמן, לפרקי אברים, וגם לפרשה וחלק של ספר.

פשוט, הבינוני „פשוט" הוראתו במשנה „איינפאך", רצוני לומר לא מכוסה ובלי עקמומיות; והוראתו זו מושאלת אפוא מן „פשט" שבמקרא (ופשט את בגדיו"); כן נראה לי — מלבד זה יש לו במשנה הוראת שלוח יד או רגל (אויסשטרעקען).

קב, בהוראת נרתיק וכלי חקוק, כמו „קב" לפסח לשום רגלו בו; ושרשו נקב, קב.

קלט, בהוראת אסוף אל תוכו וסגור בידו, וכדומה („קולטת את השמרים", באבות). ומזה גם במקרא „מקלט".

קפד, עיקר הוראתו במקרא כמו „קמוט, צנוף"; ומזה במשנה בהשאלה להוראת תרעומות ודקדקנות יתרה („מקפיד").

קצץ, במשנה בהשאלה: קצוב, קבוע (פעסטזעצען).

קרן, בהוראה מושאלת לראש הממון הקצוב (גרונדקאפיטאל).

הרבץ, בהוראת השכב האבק על־ידי זלוף מים („המרביץ את ביתו").

הרגל, בהוראת הדרך או למד את האדם לעשות דבר בתמידות. ומזה „רגיל", והשם „הרגל".

הרכב, בהוראת הצמד ענף בעץ (איינפראפפען).

הרקד, בהוראת הניע בכברה (זיעבען).

שאוב, בהוראת שאיפה ומשיכה (אנציהען). ומזה „אבן השואבת" — מאגניט.

שברים, בהוראת קולות מקוטעים („תקיעה, שברים").

שובר, בהוראת שטר פרעון, השובר ומבטל את שטר־החוב.

תאומות, או מתאימות, כן נקראו במשנה שיני הלחיים הנראות ככפולות.

ועוד כהנה וכהנה. מלבד זה יש המון פעלים אשר במקרא באו רק בבנין אחד או שנים, ובמשנה באו בכל בניניהם, וממילא התרחבו מושגיהם. וכמעט כל פעל ביבלי התרחב במשנה בדרך כזה.

ב) בנין פעלים משמות. למשל, מהשם „אבק" נבנה במשנה הפעל „אִבֵּק", והוראתו: הסר האבק. מן אלמן, אלמנה — „התאלמן", וגם הפעל „אִלְמֵן" (עזוב אחריו אלמנה). מן אצבע — „הצביע", הוצא או הרם את האצבעות לצרך גורל („פייס"). מן גורל — „הגרל", הפל גורל. מן זעה או יזע — „הזיע", הוצא זעה. מן אורח — „התארח" בבית איש, וגם הפעל „אֵרֵחַ", קבל אורחים. מן גיד — „מגויד", איש שנחתכו גידיו. מן גדיש — „גדוש" ו„הגדש", צבור כגדיש, רצונו לומר הוסף על המדה. מן חָלב — „חלוּב" (מעלקען), מן חֹמור —

„חמר״, הנהג חמורים. מן חפן — „חפון״, אסוף בחפניו. מן חוץ — „חצוץ״, הבדל, או עשה מחיצה. מן ירוק — הפעיל „הוריק״, ההפך לירוק. מן מזג — „מזוג״, מסוך יין.א) מן נגב (יבשת) — „נִגב״, יבש או קנח הידים. מן נמר — „נִמר״, „מנומר״, נקד וטלוא כנמר. מן סֵדר — „סִדר״, ערוך בסדרים. מן סרים — „סרס״, ולו גם הוראה משאלת: הפוך ועקור ממקומו („סרס את המקרא״). מן ענול — „העגיל״ (ובגמרא בכל הבנינים). מן „עטישותיו״ — „התעטש״ וגם „עטש״. מן פגול — „פִגל״, עשה לפגול. מן צבע — „צבוע״. מן ציון — „צַיֵן״, עשה סימן (ומזה „מצוין״), מן צנה־קוֹר — „צנן״. מן „משרת ענבים״ — „שרה״ (איינווייכען). ועוד כאלה לאין מספר.

ג) בנין שמות מפעלים, כמעט מכל הפעלים הביבליים שהובאו במשנה, נגזרו גם שמות בהבדלים דקים, בכל משקלי השמות הנהוגים בתנ״ך. על ידי הדבר הזה התרחבה והתעשרה הלשון העברית ע״שר רב. כמובן, רוב השמות הנגזרים האלה אינם חדושי חכמי המשנה, כי לקוחים הם משפת העם, מהימים שהיתה שפת עבר לשון מדוברת; ורק בשמות נגזרים אחדים נִכָּרים אותות החדוש וההרחבה המאוחרת, שנעשו בבית המדרש ב).

דוגמאות מהשמות הנגזרים אין כל צרך להביא; כי בכל משנה ומשנה נמצא עקבותיהם. ורק למען הראות את המשקלים השונים של השמות הנגזרים וגם את הרוח העברי האמתי אשר בהרחבות האלה, אביא דוגמאות אחדות למשל: „גרעון״ (נכיון כסף), מן גרע. „דחק״, מן דחוק. „דֶקר״ (מין חנית וכידון), מן דקור. „חִבה״, מן חבב. חזקה מן החזק. „חלל״ (מקום פנוי ותוכו של דבר), מן חלול. „חררה״ (עוגת רצפים; וגם „חררת־דם״, חתיכת דם חם), מן חרור. „מטַלטלים״ (נכסים הנדים ונעים — Mobilia, להפך מקרקע), מן טלטל. „יציאה״ (בהוראת הוצאת כסף—אויסגאבע), מן יצא. „כתם״, מן נכתם. „סעודה״, מן סעוד לב. „מסבך״ (קנאטען־שטאק בלשון אשכנז; פרה, ג׳, ג), מן סבוך. „עברה״, מן עבר. „עוגן״ (אנקער בלשון אשכנז), מן ענון—עצור. „פסלת״, מן פסול. „קמטים״, מן קמוט. „קרום״, מן קרום. „ראיה״ (הוכחה ומופת), מן ראה. „שער״ (בהוראת מחיר קצוב),

א) במס׳ עבודה זרה, נ״ח: רב אסי שאל מר׳ יוחנן: יין נסך שמסכו גוי, מהו? אמר לו (ר׳ יוחנן): אמור מזגו! אמר לו (ר׳ אסי): אני אומר ככתוב במקרא: מסכה יינה. אמר לו ר׳ יוחנן? לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד. ובתוספות שם פירשו, שבאמת יש הבדל בין „מזוג״ ובין „מסוך״: מזיגה היא בין עצמו, ומסיכה היא תקון יין במים.

ב) ראה למשל בריש מס׳ פרה: אמר ר׳ יהושע, לא שמעתי אלא שלשית? אמר לו: מה הלשון שלשית? אמר להם: כך שמעתי סתם; אמר בן עזאי אני אפרש! או אתה אומר שלישית, לאחדות במנין (רצונו לומר מספר סדורי) וכשאתה אומר שלשית, בת שלש שנים. וכן הוא גם „כֶּרם רבעי״ רצונו לומר: בן ארבע שנים, להבדיל מהמספר הסדורי רביעי. הבדל זה הוא בודאי מחדושי בית־המדרש. כן נמצא במשנה „אלוליים״, כנוי לצאן שנולדו בחדש אליל. וגם זה מחדושי בית־המדרש.

מן „שעור״. „תמצית״, מן מצֹּה. „תוספת״, מן יסוף. „תרעומות״, מן „רעמו פנים״. „מגרדת״ (בירסטע), מן גרד. „מגרפה״ (יָעה), מן גרוף; ועוד לאין מספר.

ביחוד ראוי להזכיר את שמות התאר במשקל „פַּעָל״ (המורים על פעולה מתמדת), שנגזרו משמות עברים. למשל: גַנָן, בַּשָּׂם (אפאטהעקער), סַפָּן, קַצָב, חַמר, גַּמל, וכו׳. שמות־תאר כאלה רבים מאד במשנה.

ה.

עתה נשימה עין על המלים החדשות לגמרי שהובאו במשנה, וביחוד על המלין שחזותן מוכיחה, כי מילדי העברים הן: ומלים כאלה רבות הן מאד במשנה. יש בהן שאין דוגמתן בשאר הלשונות השֵׁמיות, ולכן אין כל ספק, כי לקוחות הן מהאוצר העתיק של הלשון העברית והן מיוחדות רק לה (כמו שגם בתנ״ך נמצא מלים עבריות רבות, שאין להם רֵעַ ביתר לשונות בני־שֵׁם). ואולם יש מלים רבות במשנה, שלא נזכרו בתנ״ך ויש דוגמתן ביתר לשונות שֵׁם (ארמית, סורית, ערבית, וכו׳), ולכן מחליטים רוב הבלשנים, שהמלים האלה אינן עבריות טהורות. אבל ההחלטה הזאת היא מן הדברים שמותר להרהר אחריהם. כי הן גם רוב המלים שבתנ״ך יש דוגמתן בכל לשונות שֵׁם, ובכל זאת לא יעלה על הדעת לאמר, כי למשל, השמות אב, אם, בן ודומיהם, אינן מלים עבריות, מפני שגם ביתר לשונות שֵׁם הם נקראים כן! והוא הדין גם במלים שבמשנה מסוג זה. אדרבא, דבַר המָצאן גם ביתר הלשונות אות הוא כי מלים עבריות עתיקות הן המשותפות לכל (או לרוב) לשונות שֵׁם, כמו שגם המלים העתיקות הביבליות משותפות כמעט לכל לשונות שם. אמנם אין לכחד, כי יש במשנה המון מלים, שצורתן וגזרתן מעידות, כי לוקחו מלשונות אחרות (שֵׁמיות), — אבל אני דן פה רק על המלים, שחזותן מוכיחה כי עבריות הן, אף־על־פי שאין דוגמתן בתנ״ך, ואף־על־פי (או דוקא מפני) שיש דוגמתן ביתר לשונות שם.

והנני להביא בזה דוגמאות מהמלים החדשות שבמשנה, שלפי דעתי עבריות הן (מאוצר שפתנו העתיקה), בין שיש דוגמתן בלשונות שם, בין שאין להן רֵעַ ביתר הלשונות השֵׁמיות.

אחריות. מלה זו נמצאת כבר במשניות עתיקות, ונראה שנגזרה מן „אחר, אחרי״: כי המקבל אחריות (או הנכסים המשועבדים) הוא בבחינת עָרֵב הבא אחרי הלוה. למלה זו יש רֵע בלשון ערבית: „אחריאת״.

אֵיבר, אֵבר. דוגמתה יש בערבית וגם בפרסית החדשה (שגם היא בלולה בהמון מלים שמיות). אך נראה שעברית עתיקה היא, ויש לה יחס אל המלים הביבליות „אבר״ (כנף), „אביר״, וכו׳.

אוכף. דוגמתה בערבית „וכאף, אַכאַף". וכנראה מקורה עברי מן „אלף, כפה" (אַכְפִּי — משא).

אַלָה (קיילע בלשון אשכנז). כן הוא גם בערבית. והוא מהשרש העברי „אל", שממנו הסתעפו השמות שענינם חזק, תקף; כמו: אֵל, אלהים אֱיָל, אֵלה, אַלון.

אמד (אַבשאֶצען). מלה עתיקה שנזכרה במשניות קדמוניות, וכנראה היא משרש „מדד". (בערבית „אמד" — הגבל).

אמה (אמת המים). דוגמתה רק בסורית. אך לנכון עברית היא מהשרש „אם, אמם", שענינו חַבר וצמוד (שמזה אֻמה, אַמות הספים), או מהשרש מה, מי, מים.

בזק (פזר מלח). דוגמתו בערבית ובסורית ומקורו עברי מיסוד „בז" (בזר, פזר).

בלש, חפש ובדוק היטב. דוגמתו בארמית ובערבית („פלס"). ורש"י פותר מענין זה גם „בולס שקמים" בעמוס. ובמשנה נבנו ממנו השמות „בַלָש, בולֶשת (גדוד הבא לחפש בעיר).

בקי. דוגמתו רק בסורית. והרב יהושע בן לוי בספרו „אהלי שם" משער, שהוא מהשרש העברי בקה, הנרדף עם השרשים בוק, בקק, שהוראתו „הֵרק". ויהיה „בקי" איש מלא דעת, ככלי שהורק אל תוכו מכלים שונים; כמו שיאמר על איש כזה גם „ספוג" „בור סיד", „מעין המתגבר", וכדומה.

גָבה (איינפאָרדערן). בערבית וסורית „גבא". לפי השערתנו מלה עברית היא, מיסוד גב, גוב, שהוראתו אסיפה וצבירה, כמו „גבים". גֶבא — מקוה מים; „גוֹב גובי" — אוסף חסיל וארבה. ובגמרא נמצא פעל „גבב" בהוראת אסוף וצבוֹר.

גגית, מין חבית וכלי גדול. דוגמתו רק בשומרונית. וכנראה יש לה יחס אל המלה העברית „גג".

גט (גטין). כן נקראו במשניות עתיקות כל מיני שטרות, וביחוד ספר כריתות (וכן תרגם אונקלס „ספר כריתות" — „גט פטורין"). מקור המלה מכוסה בערפל. רי"ש זקש משער שהיא קצור המלה הרומית (Actum); והח' קאָהוט מוצא דוגמתה בערבית „חט". ומי יודע? אולי סוף־סוף מלה עברית היא, שאין אנו יודעים עתה את שרשה.

גס. אין לו רֵע בלשונות שֵם. ולפי דעתי הוא מהשרשים העברים גשש, קשש, קשה, שענינם עבה, התעַבָה.

גיס. וכן גם בסורית „גיסא". גזרתו נעלמה. ואולי גם הוא משרש עברי עתיק שנשכח ממנו. כי קשה לשער, שהיהודים בדברם עברית, שאלו להם מלה נחוצה כזו מלשון הסורים.

נסס. אין דונמתו בלשונות שם. ולפי השערתי נגזר מן השרש „גשש", שבלשון המקרא הוראתו „מָשוש" („נגששה כעִורים") ובלשון חז"ל הורחבה הוראתו גם לענין התאבקות בקְרָב („אתליטין המתגוששים"). ויהיה פירושו של „נוסס": איש הנאבק עם המות ברגעיו האחרונים.

גפת, פסולת של זיתים וכו'. כן הוא גם בערבית, וכנראה הוא מִשרש עברי עתיק.

גרוגרת, תאנה יבשה. אין לו רֵע בלשונות שם. וכנראה הוא מהמלה העברית „גַרגר".

גרגרן (לנקבה „גרגרנית"), זולל. בערבית וסורית יש מלה כזו בהוראת סובא. ויש לו יחס אל המלה העברית „גַרגֶרת" (ורצונו לומר מַלא גרונו).

דלדל („מדולדל"), התנועע ותלה למַטה. כן הוא גם בערבית. ויסוד, עברי: דל, דלה, דלל טלטל, תלתל, וכו'.

דלעת (הרבוי „דלועים"), קירבים בלשון אשכנז. בערבית „דלאע". אך שרשו עברי מהשרשים שנזכרו בערך „דלדל" (וביהושע ט"ו, ל"ח, נזכר שם עיר דִלְעָן, שפתרונה לדעת קצת: מקום צמיחת דלועים. ואולם מקום זריעת דלועים נקרא במשנה „מִדְלַעַת".)

דף. כן הוא גם בארמית, סורית וערבית. ושרשה עברי, מן הדף, דפה, נדף, שיסודם דף.

הגון. בערבית „הַגַאן". ואולם עוד קדמוני בלשנינו אמרו, כי מלה עברית היא, ומענינה פתרו „הגדֶרת הגינה" ביחזקאל.

ושט, גרון, גרגרת. למלה זו אין רֵע בשום לשון שמית; והח' קאהוט גוזרה בדוחק גדול ממלה פרסית („וזידן"). אך כנראה הוא עברי עתיק.

זיז, קרן בולטת מן הכותל. משרש „זיז" בעברית, שמזה במקרא „זיז שדי", „זיז כבודה".

זַיִף. דוגמתו רק בערבית. ואולי הוא מיסוד המלה הערבית „דַפי".

זלף, ענין נטיפה ושפיכה. וכן גם בסורית. והיא מלה ערבית הנרדפת עם דלף. (ומזה השם זלפה — רעננה).

זקק, הביא בהתח[illegible]ות, או קשור אל דבר. מהשרש העברי זוק, זקוק, שענינו אסור, וממנו זִקים אִזקים = כבלים.

חֶבט, לולאות ואזנים לשרוך־נעל („חבט של סנדל", במשנה מקואות י', ג'). אין דונמתו בלשונות שם, אבל חזותו מוכיחה כי מילדי העברים הוא. ולפי דעתי הוא מהשרשים העברים חבת, חבש, שענינם קשור, אגוד וחִבר (כמו סוף„ חבוש לראשי"; „מעשה החבִתים" בדברי הימים).

ח ב י ת, ובסימן ההקטנה „חָבִיונה" (חבית קטנה) דוגמתה בערבית וסורית, ושרשה עברי מן חב, חבא, חבה, חפה, כפה, שענינם כַּסה והַסתר; והחבית מסתירה את הנתון בתוכה. ואולי הוא גם מענין חבת, חבש הנ"ל.

חָ כ ר (פאכטען) וכן גם בערבית. ולפי דעתי הוא מיסוד „כרה", שיש לו הוראת קנין בעברית („וָאֶכְּרֶהָ לִי").

ח ט ם, אף, וכל דבר הבולט למעלה. נמצא גם בערבית. אבל כבר החליטו בלשנינו הקדמונים, כי מלה עברית היא (ומזה לדעת הרד"ק „אֶחֱטָם לך" בישעיה, כלומר אאריך אפי).

ח ט ט, חסור ונקר. כנראה הוא מהשרשים העברים חטב, קטב, חצב וכו', שיסודם חט וענינם כרות.

ח ו מ ר מהפעל („החמיר"), ענינו קושי (שטרענג בלשון אשכנז). למלה זו אין מקור בלשונות שם, והיא מלה עברית, אשר מוצאה, כנראה משרש חמר, חמרמר, שענינו רתוח, העלה קצף.

ח נ י כ ה, שם לוַי וכנוי. גם לו אין מקור בלשונות שם. ולפי דעתי הוא משרש „חנך", שעיקר הוראתו הַאחז; ויהיה „חניכה" שֵׁם שנאחז באיש על־פי רגילות.

ח ו צ ל ת, מַ ח צ ל ת (מאַטטע, דעקע בלשון אשכנז) קאָהוט גוזרו בדוחק ממלה ערבית. ולפי דעתי יש למלה זו יחס עם השרש העברי חלץ (בהיפוך האותיות), שממנו חליצה, מחלצות וכו'.

ח ו ר ג, חורגת (בן־חורג, בת־חורגת). בערבית פירושו „חיצון". ואולי הוא מיסוד „חרג" בעברית: „ויחרגו ממסגרותיהם" — יצא מחוץ למערכה.

חַ ר ט ם (שנאבעל). היא המלה „חטם" מורחבה באותו רי"ש (כמו מן כסם — „כרסם", ועוד רבות כאלה).

ח ש ו ד. אין לו רֵעַ בלשונות שם (בערבית פתרונו „קַנא"). ולנכון מלה עברית היא. ויש שפותרין מענין זה „פן יחַסדך שומע" במשלי שלמה.

כַּ וֶ ר ת. בערבית הוראתה סל של דבורים. ומקורו עברי מהשרש כור, שענינו נקוֹב, עשה נבוב (כירַים, כִיור, מכוּרה).

כ ר ח („על כרחך", והפעל במדרשים „הכריח"). גם יונתן תרגם „בחָזקה" — בעל כרחך, מקורו נעלם. כנראה מוצאו מהשרש העברי „כרע" (כי ע' וח' מתחלפים בלשונות שם), שיש לו גם הוראת נצוח והכרח.

ל ע ו ס (חתוך בשִׁניו). כן גם בערבית. וכנראה יש לו יחס לשרש העברי „לוע , שענינו בלוע, גמא; או שהוא משרש „עסס". (מן „לעס" נבנה השם „לסת" — לעסת, וברבו „לסתות" — קיננבאקען בלשון אשכנז).

לֶפֶת, לפתן. עיקר הוראתו בערבית וסורית ריבע בלשון אשכנז. ובמשנה הורחבה הוראתו לכל מאכל המחובר אל המאכל העקרי, והוא כמו טפל אל העיקר. כנראה מוצאו משרש לף, שענינו בעברית חִבור.

מַזחילה (דאַכרינגע). מהשרש העברי „זחל" שענינו רמוש, ומזה בהשאלה הִנָגר (והפעל „זחול" בא במשנה להוראת קלוח מים).

מְחוק. בערבית הוראתו גרוד כתב מעל לוח, וזוהי גם הוראתו במשנה. והוא נרדף עם „מחה" (ובלשון המקרא הוראת „מחק" כמו „מחוץ").

מחול. מלה שנזכרה גם בסדר התפלה. בערבית הוראתה „הַתֵּר" (לאָסמאַכען), והושאלה לסליחת עון. שרשה כנראה „חלל", או מן „מחה" בתוספת ל׳.

מוּך, בלויי בגדים וחתיכות סמרטוטים. מהשרש העברי „מוך", שענינו המֵק, היה רפה וחלש. (ומזה במשנה בנפעל „נמוך" — שפל).

מומחה, בקי ומדקדק. לפי דעתי יש לו יחס עם השרש מח, מחה, והוא מענין מוח. גזרתו מערבית (אצל קאהוט) דחוקה מאד.

מפץ, מין מחצלת. משרש „נפץ", שענינו התפזר, התפרד, ומזה השתטח.

מרס (צעררייבען, דורכריהרען). כן גם בערבית, כנראה הוא משרש „רסס" (אחי „רצץ) בתוספת מ׳ בראש המלה, הוספה הרגילה בשפת עבר.

מַרְפֶּסֶת (באלקאָן, או ווערענדא). מהפֹּעל רפש, רפס, שענינו דרוך, רמוס ברגלים.

מַרתף. בערבית הוראת הפועל „רתף" היא „סַדר ואצוֹר". ולפי דעתי הוא גם שרש עברי, אחי „רצף", שענינו רבוֹד, רַפֵּד.

מתוֹן. בסורית ענינו „היה מיושב בדעתו"; ובהוראה זו הוא נזכר כבר בפתגם אנשי כנסת הגדולה („הוו מתונים בדין"), ולכן יש לשער שמקורו עברי. (ויש פותרים מענין זה „לב מַתָּנָה" בקהלת).

נְיָר. למלה עתיקה זו אין שרש בשום לשון. וכנראה היא מלה עִברית עתיקה, שבה כנו את הגֹמא (פאַפירוס) המצרי.

נסוֹרת, מַפָּל המַשׂור. משרש נסר, נשר, שפירושו גם במקרא „זאֶגען".

נעוק. בארמית ענינו מעוך תקוע. אך גם בעברית נמצא השרש הזה בשם „נַעציץ".

סטוֹר, הכה על הלחי. אין לו מקור ביתר לשונות שם. וכנראה מלה עברית עתיקה היא מלשון העם.

סַפֵּר (שעערען). כן הוא גם בארמית וסורית. וגם בעברית עיקר הוראת „ספּוּר" הוא חרוֹת, עשה שרטת. ובמשנה נמצא גם התאר התמידי סַפָּר, והשם לכלי הגזיזה „מספרַיִם" (ברבוי זוגי כחוקות לשון עברית), וגם השם „מַספּוֹרת" לקבוץ כלי הספּר. (ובגמרא גם „תספורת").

סרוגין. „קרא סרוגין", רצונו לומר בדלוגים. מהשרש העברי „שרג", שענינו רַתק וסבוך.

סרסור, איש הבינים בין המוכר ובין הקונה. קאָהוט גוזרו מהמלה הערבית „סרסור", שענינה „בקי בהנהגת עסקים". אך לא זה הוא הסרסור שבמשנתנו. ולולא יראתי לֵהָראות „כחריף", הייתי אומר, כי מלת „סרסור" היא עברית משפת העם, והיא המלה העברית „שרשרה, שרשרת" — כבל; כי הסרסור מחבר וקושר את העסק, את המוכר אל הקונה. ובשפת העם, וביחוד בשפת הסוחרים המחודדים, נמצאות מלות מושאלות בחדוד כאלה, בכל הלשונות.

עכב מלה עברית, ובמקרא באה בתמונת „עקב" („ולא יעקבם", באיוב).

עסק, והפעלים התעסק, העסק. מקורם עברי: התעשקו (בראשית כ"ו). ובמשנה הורחבה הוראתו כמו בלשון סורית.

עוקץ. היסוד „קץ" שבמלה זו דַיוֹ להעיד על עבריותה העתיקה. ובסורית „עקס").

עֲרֵבה (עריבה), כלי עשוי בתבנית ספינה (מולדע, טראָג). קאהוט גוזרה מהמלה הערבית „עראב" = ספינה (ומזה בגמרא „ארבא" = ספינה). אך כנראה נקרא הכלי „עֲרֵבה", מפני שהוא משמש לערוב ולבלול בו איזה דבר. למשל, „עֲרֵבת העַבדנים", לערוב בה עורות עם קליפות עץ; „ערבת הפסיונים" (של בנאים) לערוב בה טיט במים; וביחוד „עריבה" לבצק, לערוב את הקמח במים.

פגום, הֻשחת, עשה מום וכו'. אין לו שרש בלשונות שם. וכנראה היא מלה עתיקה ונרדפת עם „פצם" בעברית.

פהק (גאָהנען). כן גם בערבית. כנראה יסודה „פה". וכל הפעלים העברים שענינם „פתוח" מתחילים ב„פה", כידוע (פעור, פשוק, פתוח, פטור, וכו').

פחות, המעט, החסר. מלה עברית שדוגמתה במקרא „פַחֶתת" (ויקרא י"ג). והוראתה העיקרית „כרה", ומזה במקרא פַחַת — בור.

פיל (עלעפאנט). כן הוא כמעט בכל לשונות שם. ויתכן שהיא גם מלה עברית: אם כמו „נפיל" — ענק (ה„נפילים"), או משרש פל, שממנו פלא, פלה (נפלא, נפלֶה).

פקַעת (קנייעל). משרש פקע—בקע. והושאל לדבר עגול; ומזה במקרא „פקועות שדה", „מקלעת פקעים".

פרוט, הַבדל, החלף מעות (ומזה „פרט" ההפך מן „כלל"; וגם „פרוטה", מעה קטנה). שרשו עברי, אחי „פרוד".

פשר (אויפלאָזען), ומזה „פושרים", מים שאינם לא חמים ולא קרים. המלה עברית (וגם סורית וערבית) ושרשה אחי פתר, פרש, ועיקר ענינו הַבדל והַפרש, ומזה גם „פשרה" והפעלים בענין זה.

פתילה משרש פתל, שענינו שזור ועבת, ומזה במקרא „פתיל״ — חוט משזר.

צלקת (נארבע). מהשרש העברי צלק — צלח, שענינו בקוע ופלח („וצלחו את הירדן״). וכן גם בערבית וארמית. (ויש הבדל בין צלקת ובין צרבת, עי׳ ערוך).

צנון (רעטטיג). אין לו מקור בלשונות שם. וכנראה הוא מהשרש העברי „צנן״ הנרדף עם „צנם״, אשר מזה „צִנָה, צינים״, רצוני לאמר דברים קשים וארוכים (וגם מענין התכווצות).

צער, כן גם בסורית. והוא מהשרש העברי „צעור״, מעוט והיה דל.

צפופים, דחוקים ומכווצים, כן גם בערבית. והשרש „צף״ בולט בכל הפעלים העברים שענינם קמוט והתכווץ (לְמשל, „צפד״).

קבול, התאונן, וביחוד „אנקלאגען״. כן גם בארמית וסורית. והוא מן „קבל״ בעברית, שענינו, „נגד״ („קבל־עם״, „מקבילות״), ורצוני לומר התיצב נגד איש בריב.

קלוח, זרום, הִגר. כן גם בארמית. ושרש זה נכר גם במלה העברית „קלחת״.

קלוף, חשוף ופצל, כן בערבית וסורית. והוא אחי „כלף״ (ב„כשיל וכילפות״), „גלב״, שהוראתם בעברית הקצה, גרוד. ומשרש קלף יצא השם „קלפה״, וגם „קלף״ (זה העור הנקלף שכותבים עליו, פערגאמענט בלע״ז).

קנח, אין דוגמתו בלשונות שם, וכנראה מלה עברית עתיקה היא.

קרפף, מקום מוקף מחיצות בלי קרוי. אין לו שרש בשום לשון, וקשה לעמוד על מוצאו העברי.

קשוט, עדה עדיים. מהשרש העברי „קשט״ שענינו ישר, נכון. ומזה השם „תכשיט״ — עדי.

רַוָק, פנוי, מי שאין לו אשה. כבר השכיל רש״י לרמוז כי הוא מן „ריק״, כמו שקוראים לאשה שאין לה בעל — „פנויה״.

רמץ, אפר חם. בערבית קוראים לאפר „רמאד״. ולפי דעתי „רמץ״ מתיחס אל „רמש״, שענינו נדנוד ותנועה, והאפר החם נראה כמתנועע; ולכן יאָמר גם „גחלים לוחשות״ או „רוחשות״.

רצען, רצועה. מהשרש העברי רצע.

רצופים, מחוברים, זה אחר זה. משרש „רצף״ שענינו סדר וחבר.

רקק, מים לא עמוקים; וגם מענין בצה. כן גם בערבית. ורבנו חננאל פירש „רקק כמו רוק של פה״, רצוני לומר מקוה מים מועטים.

רשות, (רשות הרבים, רשות היחיד). מן ירש, רשת ורצוני לומר קנין (בעזיטק);

ולא כמו שגוזרים אותו מן רשה, הרשה. — ואולם „רשות" שפתרונו „ערלויבניס", הוא כמובן מן רשה, רשיום. — „רְשות" בהוראת שררה ושלטון, הוא מן „ראש" וּמְקצר מן „רָאשות".

ר ת ע, ענין חרדה ונסיגה לאחר. נרדף עם רתת, רטט.

ש ו ב ך, ארובת היונים. כנראה יש לו יחס אל „שבכה", שהיא ארובה מעשה רשת.

ש ב ל ת־ש ו ע ל. כן נקרא במשנה מין דגן (האפער), על פי דמיונו לזנב שועל. (בלשון יון קוראים ל„האפער" סִפּון, וגם בערבית „סופאן". ונפלא הדבר, כי במשנה יכנו בשם „שיפון" מין דגן אחר, שלדעת קצת הוא „ראָגגען"! בכלל רבה המבוכה בפירוש „שבלת שועל" ו„שיפון" הנזכרים במשנה).

שֶׁ ג ם, שַׁ ע ם (קאָרק), ומזה הפעל „שַׁגֵּם" (פערקאָרקען). מקור המלה מכוסה בערפל. ולפי דעתי הוא מהשרש העברי „שע" שענינו חָלָק, ומזה „למשעי" (ובארמית שעוה — דונג), כי עץ ה„קאָרק" חָלָק מאד. (וחלוף ג' בע' מצוי מאד בלשונות שם וגם בשפת עבר).

ש ד ר ה; חוט השדרה, וגם ה„שדרה של שבלת". כמו „שזרה", משרש שזר, „משזר".

ש ט ר. כן גם בסורית. וכנראה יש לו יחס אל השרש העברי „שטר", שממנו שוטר, משטר.

ש ו ם, הערך וקצוב מחיר דבר. בערבית „סאם". מלה זו נמצאה במשניות היותר עתיקות. ואין ספק, שהיא רק הרחבת ההוראה של פעל „שים" העברי, שגם לו יש הוראת קבוע, קצוב.

ש נָ ת ו ת (קערבען, איינשניטטע). הרבה השערות נאמרו על מקור המלה הזאת. אך בודאי עברית היא; ולפי השערתי יש לה יחס אל הפעל שנה — כפול.

ש ר פ ר ף, ספסל קטן להדום רגלים. סימן ההקטנה על־ידי כפילת ההברה האחרונה, מעיד כי מילדי העברים הוא; אך קשה לעמוד על מקורו העברי. (קאהוט מחַברו עם מלה פרסית „שרף" = כסא לפני הבית).

ש ו ת ף, והפעלים: שַׁתף, השתתף. נמצא גם בתרגומים. וקשה לעמוד על מקורו העברי.

ת ב ל י ן, והפעל „תַבל". נמצא גם בערבית. ושרשו עברי: „תבל" מן „בלל"

ת כ ו ף, עשה בזריזות ומהירות; ומזה „תכף" — מיד, בלי איחור. אין ספק שהוא תמונה אחרת מן „תקף" העברי, שענינו אחוז בחזקה ובמהירות.

ת ל ו ש, שֶׁרֶש, וגם חתוך ממחובר. אין לו שרש בלשונות שם, ומראהו עברי (ובגמרא, חולין קל"ז, מוכח שיש הבדל בין „עקור" ובין „תלוש").

על פי הדוגמאות האלה, שהן רק מעט מהרבה, נוכל לראות, מה גדול הוא האוצר אשר אָצרו לנו חכמי המשנה להרחבת שפת עבר ולהעשירה. הדוגמאות הללו מעידות למדי, כי שפת עבר היתה לשון עשירה מאד, בימים שהיתה מדוברת, ואולי לא היתה נופלת בעָשרה מאחותה הרחוקה הערבית, המהוללת ברבוי גווניה ובשפעת מבטאיה ושמותיה הנרדפים.

אפס, כי בכל־זאת לא יכלו חכמי המשנה להסתפק באוצרות שפת עבר לבדה, וגם לא בהשאָלות מיתר לשונות שם. עניני המשנה הם כל־כך דקים מן הדקים, הם מקיפים כל־כך את כל פרטי החיים הרוחניים וביחוד המעשיים, עד שאי־אפשר להם לפעמים להאמר בדיוק גמור בשפת עבר וגם לא באחת מלשונות שם, — ולכן הוכרחו חכמי המשנה לקחת לצרכם מלים גם מלשונות יפת מיונית ורומית, אלה הלשונות שהכו שרשן עמוק־עמוק בדבורם של יושבי ארץ־ישראל מימי ממשלת היונים־הסורים, ואחר־כך בימי שלטון רומא. היונים ואחריהם הרומאים למדו את היהודים לדעת המון מושגים חדשים, מפשטים ומוחשיים, וביחוד המון כלים חדשים שלא ידעו היהודים וכל בני־שם קודם לכן. ואחרי אשר בעת ההיא כבר חדלה שפת עבר להיות מדוברת בְפי העם, לכן לא היה אפשר עוד גם לחכמי בית־המדרש ליהד את המושגים ואת הכלים ולקרא להם שמות עבריםא). ובכן היו אותם המושגים והכלים לקנין העם יחד עם שמותיהם היונים או הלאטינים, וכאשר נצטרכו חכמי המשנה להזכירם בהלכותיהם, היו מוכרחים להזכירם בשמות הזרים הידועים לכל העם. לכן רב מאד מספר המלים, שמות ופעלים, מלשונות יון ורומא, שנזכרו במשנה (ביחוד בסדר טהרות). אבל ראוי להזכיר את חכמי המשנה לשבח, על אשר השתדלו לתת גם למלים הנכריות האלה צורה עברית, עד כי בהשקפה הראשונה הן נראות לנו כמלים עבריות. ואף אמנם בדורות שאחרי חתימת המשנה, כאשר היתה ארץ בבל למרכז הראשי ללמודי התורה, וחכמי התלמוד בבבל לא ידעו ולא הבינו לשונות יון ורומא, — לא נמנעו האמוראים לתת איטימולוגיות עבריות (או ארמיות) למלים הזרות שבמשנה; כי הצורה העברית של המלים האלה הטעתה אותם לחשבן לעבריות (או לארמיות). טעות זו הולידה בתלמוד את האיטימולוגיות המשונות (והמחודדות בכל זאת) מעין „אפותיקי" — אפה תהא

א) ואולם בדברים אחדים נסו וגם הצליחו חכמי המשנה ליהד את המלים הנכריות בתרגומים מחוכמים. למשל, הרבה כנוים תוכניים בדיני ממונות הם תרגומים מיונית ורומית: כגון „חזקה", „נכסים שיש להם אחריות, קנין הגוף וקנין פירות", „אגרת שום", ועוד הרבה כאלה תורגמו על ידי חכמי המשנה מהמבטאים הדיניים של היונים והרומאים שבאו לישראל יחד עם הדינים.

קאי, וכהנה רבות מאד א). ואולם לפעמים נמצא בתלמוד בבלי ובירושלמי איטי־מולוגיות „דרשניות" כאלה גם בשם חכמי ארץ ישראל, שהם בודאי ידעו את מקור המלה הזרה, ובכל זאת לא נמנעו לדרשה בדרך חדוד כמלה עברית. והנני להביא בזה דוגמא אחת מענין זה. במשנה (שבת ו׳, א׳, וגם במס׳ כלים ח׳) נזכר בין תכשיטי הנשים תכשיט ששמו „קטלא". מלה זו היא רומית Catella ופירושה „שרשרת זהב" (ומזה גם באשכנזית „קעטטע"). ובכל זאת לא נמנע ר׳ יוחנן לגזור מלה זו מהשרש העברי „קטל" (הרג), ויאמר בדרך חדוד, כי לכן נקרא „קטלא", מפני „שהאשה חונקת את עצמה (בשרשרת זו) כדי שתראה כבעלת בשר" (שבת נז:). האיטימולוגיה היא מחודדת למַדי (ועל פי איטימולוגיה כזו היה ראוי לקרא גם ל„קאָרסעט" — קטלא), אבל אין ספק, שר׳ יוחנן, שהיה בדור הראשון של האמוראים בארץ ישראל, ידע היטב את מקור המלה, ורק לחדודא בעלמא אמר זאת. ובלשנות דרשנית מחודדה כזו אנו מוצאים בשני התלמודים במקומות רבים, מבלי שנוכל לאמר כי כל אותן האיטימולוגיות הן תולדת חוסר הידיעה בלשונות יון ורומא ב). גם זאת אין לשכח, כי גם בדורות המאוחרים, עד קרוב לדורנו זה, נמצאו גם באומות־העולם בלשנים רבים, שהאמינו באמת ובתמים, כי הלשון העברית היא אֵם כל הלשונות שבעולם, ויחברו ספרי־מלין ללשונות יון ורומא להראות מקור כל מלה בשרשים עברים ג). ומה נתפלא אפוא על חכמי התלמוד, אם בקשו ומצאו איטימולוגיות עבריות גם למלים, שידעו כי יוניות או רומיות הן?!

ו.

מכל האמור למעלה יוצא, כי לשון המשנה בדרך כלל עברית היא, וכי חכמי המשנה השתדלו להרחיב ולהעשיר את לשוננו לפי חקות השפה וברוח עברי אמתי. אבל בנוגע לסגנון המשנה, עלינו להודות כי רחוק הוא מאד מהסגנון

א) מנהג כל העמים הוא „לדרוש" את כל המלים הזרות, שהתאזרחו בלשונם וגם את המלים העתיקות של לשונם הם שנעלם מקורן, בדרך אסמכתא על מלים ידועות ומפורסמות. ולזה קוראים „אטימולוגיה עממית" (פאלקסעטימולוגיה). למשל, המלה האשכנזית זינטפלוט (מבול) היה בפי העם ברבות הימים ל„זינדלוט": כי מלת זינט (הרבה) נשכח פתרונה, ולכן דרשוה כמו „זינדע" המוּבנה והידועה לכל. וכן בכל הלשונות.

ב) גם בדורות שאחרי התלמוד השתדלו חכמי ישראל למצא שרשים עברים למלים זרות שבמשנה. גם הרמב"ם מצא כי השם „אפיקורס" נגזר מענין „הפקרות" ומהשרש הארמי פקר! ואפילו השם היוני „סנהדרין" נתן מקום לאיטימולוגיה מחודדה: ששונאים הדרת פנים בדין!

ג) כמובן נמצאו בלשנים כאלה גם בישראל; אלא שבלשנינו אנחנו החלו לעסוק בחקירות ובאיטימולוגיות כאלה אחרי שכבר היו ללעג ולקלס על ידי חוקרי הלשון החדשים. ביחוד „הגדיל" לעשות במקצוע זה הריב"ל שהתאמץ להוכיח, כי גם לשונות אשכנז, רוסיא, צרפת וכו׳ נסתעפו משרשי שפת־עבר, ואחריו קמו המון „חקרנים" בישראל וילכו בדרך הכבושה הזאת עד היום הזה.

העברי האמתי. סגנון המשנה הוא פשוט, קצר ומדויק, אף גם יבש עד מאד, ואין בו כל לחלוחית של מליצה. אמנם מובן מאליו הוא, כי פסקי הלכות אינם יכולים להאמר בשפה נמלצה ובשפעת תמונות ודמיונות או בכפל הדברים בשמות נרדפים ובמשפטים מקבילים, כדרכי המליצה העברית בתנ״ך. אבל גם הסגנון הפשוט של הפרוזה העברית נעלה מסגנון המשנה; וכמעט שאין כל דמיון אף בין הסגנון ה„דיני״ שבפרשת משפטים ובין אותו שבמשנה בסדר נזקין, אף־על־פי ששניהם עוסקים באותם הענינים בעצמם. כי חכמי המשנה סמנו את הזמנים בדיוק, ועבר או עתיד במקום בינוני וכל יתר חלופי הזמנים שנמצאים במקרא גם בפרוזה — אין להם מקום במשנה, כמו שלא היה בודאי מקום לחלופים „מליציים״ כאלה גם בפי העם כשדבר עברית. כמו כן אין חכמי המשנה משתמשים לעולם בוי״ו המהפך וביתר דרכי הלשון המיוחדים לסגנון הביבלי וגם זה מאהבתם את הדיוק ומיראתם פן יתנו מקום לטעות על ידי השמוש המליצי הזה. ואין ספק, כי גם העם בדברו עברית בראשית ימי בית שני, כבר חדל להשתמש בוי״ו המהפך וכדומה מיפיפותה של הסטיליסטיקה העברית.

סגנון המשנה גם במשניות העתיקות אשר מוצאן מימי „הסופרים״ או אנשי כנסת הגדולה, מוכיח למדי, כי הוא קבל השפעה עצומה מהסגנון הארמי והסורי. הסגנון הזה גרש את הסגנון העברי העתיק משוק החיים, גם בעת אשר העם דבר עוד בלשון עברית. זאת יראה כל איש בקראו במשנה באיזה „סדר״ שיחפוץ. וגם בזה צדקו חכמי התלמוד באמרם „לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד״. אלא שלפי דעתם, לא רק „לשון חכמים״ (רצונם לומר סגנון המשנה) אלא גם סגנון הלשון העברית של כל העם לא היה דומה עוד בימי בית שני לסגנון הביבלי, ואפילו הפרוזי.

נפלא הוא סגנון המשנה בקצורו המדויק. ביחוד מצוינות בקצורן ההלכות הפסוקות שבמשניות העתיקות, רובן בסדר נזקין. למשל: „כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו״ (בבא קמא א, ט׳); „המוציא מחברו עליו הראיה״ (במשניות רבות); „כל הגזלנים משלמים כשעת הגזלה״ (בבא קמא ט, א׳), „אם השבח יתר על היציאה״ וכו׳ (שם ד׳); „אבדתו ואבדת אביו, שלו קודמת״ (בבא מציעא ב, א׳); „הזהב קונה את הכסף״ וכו׳ (שם ד, א׳); „אין פוסקים על הפירות עד שיֵצא השער״ (שם ה׳, ז׳); „כל המשַנה ידו על התחתונה״ (שם ו׳, ב׳); „כל שיחלק ושמו עליו, חולקים״ (בבא בתרא סוף פרק א׳); „כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה״ (שם ג׳, ג׳); „לא ראינו אינה ראיה״ (במקומות רבים); וכדומה[א]. סגנון קצר ופתגמי כזה משותף אמנם לכל החוקים העתיקים בכל אומה

[א] רוב פסקי הדינים ה„כלליים״ (כגון „המוציא מחברו עליו הראיה״, וכיוצא בזה) היו,

ולשון (וביחוד בחוקי הרומאים הקדמונים); אולם ל„סופרים" ולחכמי המשנה היתה סבה מכרחת לבור לצרכם סגנון קצר כזה: כי, כידוע היו שונים ומלמדים לתלמידיהם את ההלכות על פה, ועד ימי ר' יהודה הנשיא לא נכתבו ההלכות על ספר, לכן התאמצו המורים לדבר בלשון קצרה, בסגנון פתגמים, למען יקל לתלמידים לקבוע את ההלכות בזכרונם. ורק הודות לסגנון הקצר והמדויק הזה נשמרו ההלכות היותר קדומות, שנות מאות, בצביונן וצורתן הראשונה.

ובכל זאת יש במשנה גם זֵכר ל„מליצה". במשניות עתיקות אחדות נמצאים מאמרים שלמים הלקוחים מלשון המקרא, וכמעט שיעלה על דעתנו, כי אותן המשניות נכתבו בידי אחד הסופרים ה„מליצים" בדורנו. למשל, במס' פאה (ב, ב') נמצא שבר־פסוק כזה: „וכל ההרים אשר במעדר יעדרון"; במס' שביעית (ג, ה'): אין בונים מדרגות על פי הגאיות"; במס' סוכה (ה', ד'): „והלוים בכנורות ובנבלים ובמצלתים וחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר"; בסנהדרין (ט, ה'): „ומאכילים אותן לחם צר ומים לחץ". — כן נמצא במשנה גם „מליצות" במובנן הנבחר; כלומר: לא שברי־פסוקים, כי־אם אותות השתדלות לדבר בסגנון הביבלי. כמו „מה לנו ולצרה הזאת?" (סנהדרין סוף פרק ד'); „אוי לרשע אוי לשכנו!" „אוי לי אם אומר, אוי לי אם לא אומר!" (קריאתו של רבן יוחנן בן זכאי). „אין מרחמים בדין!" (פתגמו של ר' עקיבא); והשבועה הידועה „המעון הזה!" (שבועה של חכמים וקדמונים שהיו קוראים לעדותם את בית המקדש). ובנדרים (ט, י"ד) מסופר במשנה בזו הלשון: „כשמת ר' ישמעאל היו בנות ישראל נושאות קינה ואומרות: בנות ישראל אל ר' ישמעאל בכינה!" (בשביל שר' ישמעאל היה רגיל לצדד בזכותן, באמרו „בנות ישראל נאות הן, אלא שהעניות מנוולתן"). ביחוד נמצאים מבטאים מליציים כאלה במסכתות תמיד ומדות, שהן משניות עתיקות מאד, המוסרות לנו את כל מנהגי בית המקדש א).

הנה אמרנו כי סגנון המשנה בכלל יבש מאד, כראוי לפסקי הלכות. אך בכל זאת נמצא במשנה לפעמים גם מבטאים מליציים אמתים, רצוני לאמר מבטאים שיש בהם ציור פיוטי, דמיוני, או חריפות וחדוד. לסוג זה נחשבים המבטאים „רגלים לדבר"; „נסתחפה שדך" (במובן „מזלך גרם"); „כרסה בין שִׁניה" (על אשה מעוברת); „גנוב את העין" (בענין הונאה); „אחוז את העינים" (בענין מעשה תעתועים של מַגיים); „לא מפּיה אנו חיים!" „הלעיטהו לרשע וימות"

כנראה, למשלים בפי כל העם עוד בעת ששפת עבר היתה לשון מדוברת. וכדבר הזה קרה גם לפסקי־הדינים הפתגמיים בכל הלשונות העתיקות והחדשות.

א) בתמיד א, ג' יסופר כי משמרות הכהנים בבית־המקדש כשהיו מחליפות זו את זו, היתה הראשונה אומרת לשניה: „שלום, הכל שלום!" וזה מזכיר לנו את המבטא האנגלי: All rigth

(מעשר שני ה׳); „נהוג כשורה״; והמבטא הרגיל „מי יגלה עפר מעיניך, ר׳ פלוני!״ וכן „יזונו עיניהם״ (יתנו מזון לעיניהם במראה יפה; והמבטא המליצי הזה שבא במקומות רבים במשנה ובגמרא ובמדרשים, עבר אחר כך אל משוררינו הספרדים, והם הרבו להשתמש בו); „הקדיח תבשילו״ (בענין מעשים מכוערים); „פשט את הרגל״ (מענין בַּנקרוט); „הניח מעותיו על קרן הצבי״ (רצה לומר בדבר שיש בו סכנה; וכנראה לוקח מבטא זה מלשון העם. והטורקים אומרים בענין זה: הניח מעותיו על גב החתול); „תחלת נפילה ניסה (נזכר במשנה בסנהדרין, וכנראה היה משל בפי כל). ואל סוג זה יש לחשוב גם את קריאתו של ר׳ טרפון: „הָלכה חמורך, טרפון!״א)

כל מיני המליצות הללו נמצאים בחלק ההלכה של המשנה. אך עוד יותר גדול מספר המליצות בחלק האגדה של המשנה, כמו למשל בפרקי־אבות, האוצרים משלים ופתגמים מחוכמים, נאמרים בשפה קצרה ונמלצה. (ואולם יש בפרקי־אבות פתגמים רבים שמוצאם ממשלי בן־סירא, כמו: שוב יום אחד לפני מיתתך; אל תהי בז לכל דבר; מאד מאד הוה שפל רוח, שתקות אנוש רמה; ועוד. ורק מפני שחכמים אחדים היו רגילים בפתגמים האלה, לכן נאמרו הפתגמים על שמם. על כן נמצא במס׳ אבות גם מקרא שלם „בנפול אויבך אל תשמח״ וגו׳, המיוחס לשמואל הקטן, מפני שהפסוק הזה היה שגור ורגיל תמיד בפיו). אך על האגדות נדבר עוד בפרק הבא.

ואולם בכלל עלינו לשנות עוד פעם, כי סגנון המשנה קרוב יותר לסגנון ארמי־סורי מלסגנון המקרא; או, כנכון יותר, למשנה יש סגנון מיוחד, זה „לשון חכמים״. גם רוב מלות השמוש הנחוצות באות במשנה רק בצורה סורית או בתמונה חדשה לגמרה. למשל „שמא״ (אולי); „אלמלי, אלמלא״ (לו, לולי); לפיכך — לפי ככה (במקום „לכן״); כך — ככה (במקום „כן״); „הרי״ (הנה); „אף על פי״ (אף כי, גם אם); „אף על פי כן״ (בכל זאת); אלא — אם לא (במקום „רק״). וכן גם סגנון ה„קל וחומר״: „ומה אם — אינו דין?!״ או „על אחת כמה וכמה (ובמקרא יאמר הקל־וחומר בסגנון כזה: „הן כסף — ואיך״ וגו׳, או „הן שמים — ואף כי?!). וכן המבטא „תלמוד לומר״, ועוד מבטאים רבים. כן נמצאים במשנה (וגם בתפִלות קדמוניות) הבנינים הארמיים־סוריים „שפעל״ ונתפעל״, וסמן הרבוי „— ין״

א) סופרים אחדים משתמשים במבטא זה להוראת „הרחקת ללכת״, או „נטית מן המסלה״ וזה שלא בכונתו האמתית. כי זה מקור המבטא, כפי המסופר במשנה בכורות (פרק ד): ר׳ טרפון הטריף פרה בטעות ויצו להשליכה לכלבים, וכאשר נודע לו כי טעה בפסק דינו ועליו לשלם לבעל הפרה את דמיה, כמשפט הדיין המטמא את הטהור בטעות, קרא: הלכה חמורך, טרפון!„ ורצה לומר הפסדת את חמורך, שאתה צריך למכרה, כדי לשלם לבעל הפרה. (אגב אומר, שבמשנה קוראים גם לאתון „חמור״, כמו „חמור שילדה״).

במקום„—ים״, ועוד כאלה. המשנה מצטיינת גם בחבור מלים אחדות למלה אחת. הרכבות כאלה נמצאות גם בתנ״ך, כמו: פלמוני — פלוני אלמוני; לולא — לוּ לא; מזה — מה זה; איפה — אי פה; וביחוד בשמות פרטיים, כי כמעט כל השמות הפרטיים שבתנ״ך הורכבו משתים וגם משלש מלים. והמשנה הרחיבה מנהג זה, ביחוד במלות השמוש. למשל: אפילו — אף אילו; כלום — כל מאומה; מנַין — מן אין; כיצד — כאיזה צד (רצונו לומר: איך); ולפעמים הרכיבה גם בינוני עם מלת הגוף: שומעני, חוששני — שומע אני, חושש אני, וכדומה. והתלמודים, הבבלי והירושלמי, השתמשו אחר כך במנהג זה ביד רחבה. וכנראה נעשה המנהג הזה בפי העם, בעת שהלשון העברית היתה מדוברת.

סגנון המשנה נפלא בקצורו ובדייקנותו, ולכן נוח הוא ללשון הדבור וגם לשפה ספרותית יותר מסגנון המקרא; כי סגנון המשנה הוא סגנון טבעי מלא חיים ופשטות, תחת אשר סגנון המקרא נמלץ גם בפרוֹזתו וממילא איננו טבעי. לכן השפיע סגנון המשנה השפעה עצומה על הסופרים העברים בכל הדורות; וגם אותם הסופרים שהתאמצו ושמתאמצים גם בימינו להנהיג בספרותנו את הסגנון המליצי של ספרי הקדש, לא יכלו ואינם יכולים להפקיע את עצמם מהשפעת סגנון המשנה, ובעל־כרחם הם כותבים על פי רוב את פרוזתם הפשוטה בסגנון המשנה, וגם בשירים או בענינים שיריים של סופרינו הקדמונים והאחרונים נמצא עקבות סגנון המשנה.

ז.

הארכתי מאד לדבר על לשון המשנה וסגנונה, מפני שהמשנה היא ראי מוצק להראותנו את המעבר מלשון התנ״ך אל „שפת עבר החדשה״; וכל ספרי ההלכה והאגדה שנכתבו אחרי חתימת המשנה, מוטבעים בחותמו של סגנון המשנה, ואינם שונים ממנו אלא לרעה ולא לטובה. התוספתא, המכלתא, ספרי וספרא, והברייתות שבשני התלמודים אוצרים בקרבם המון הלכות ואגדות מדורות הקדמונים, בלשונן וסגנונן העתיק, — אבל זמן סדורם מאוחר לזמן חתימת המשנה. לכן אחרי שתארתי את „חיצוניות״ המשנה, אין לי עוד כל צרך לטפל בחיצנויותם של הספרים הללו; המאמרים העתיקים שבהם מובאים בלשונם וסגנונם, שהם לשון המשנה וסגנונה; והמאמרים המאוחרים נאמרים בלשון ארמית־סורית, ובאלה אין עסקי במקום הזה.

אוצר יקר ונכבד לקורות הלשון והמליצה העברית, הוא חלק האגדה שבכל הספרים הנ״ל. רוב מדרשי־אגדה שבמשניות, בתוספתא, מכלתא, ספרא וספרי, וכו׳, מוצאם מימי קדם, מהדורות שלפני חרבן בית שני. וגם ספרי המדרשים (מדרש

רבה, פסיקתא, תנחומא, וכל המדרשים על תנ״ך, וגם המסכתות הקטנות, אבות דר׳ נתן, מס׳ דרך ארץ רבא וזוטא, וגם „סדר עולם״ המיוחס להתנא ר׳ יוסי, ועוד ועוד) אף על פי שברובם נסדרו „ויצאו לאור״ בזמן מאוחר, כמה דורות אחר חתימת המשנה (וגם אחרי חתימת התלמוד), בכל זאת נמצאים בהם הרבה מאמרים מדורות קדמונים, מימי הבית, שנמסרו לנו בלשונם ובסגנונם העתיק, בין שנקרא־עליהם שם אומרם בין שלא נקרא עליהם כל שם. — ההלכה עוסקת בפסקי דינים, לכן סגנונה קצת פשוט ויבש, בלי ריח מליצה. ואולם האגדה עוסקת בלמוד מוסר ומדות, באמונות ודעות, בספורים וחזיונות מדברי הימים, ובכל הענינים המרוממים את הרוח, המשביעים את הנפש והמעוררים את הרגש, — לכן מובן מאליו, כי סגנונה צריך להיות שונה מסגנון ההלכה.

האגדות הן הן ה„דרשות״, שהי וחכמי ישראל דורשים בבתי־הכנסת באזני כל העם, בשבתות ובמועדים ובכל שעת הכושר. מנהג הדרשות בבתי הכנסת הוא עתיק יומין, ויש לשער, שעוד בראשית ימי הבית השני כבר היה למנהג קבוע. ה„דורשים״ הראשונים היו מטיפים את לקחם בשפת עבר (רצוני לומר בלשון המשנה); וכאשר החל העם לשכח את השפה העברית, היו ה„דורשים״ מעמידים, „מתורגמן״, שתרגם בשפת העם (ארמית־סורית) את דברי המטיף. ואולם רוב דברי אגדה של הקדמונים נמסרו לנו במדרשים העתיקים בשפתם ובסגנונם, ורק במדרשים המאוחרים נמצא דברי־אגדה בשם הקדמונים בלשון ארמית, כלומר: בהעתקת הדברים ללשון העם. וגם יש אשר מסדרי המדרשים המאוחרים „תקנו״ את הסגנון העברי של האגודת הקודמות, וישימו בו תבלין מליצי מאוחר, — באופן שאותן האגדות לא הגיעו אלינו בסגנון שיצא מפי „הדורש״, אלא בסגנון הספרותי של הכותב.

רוב האגדות העתיקות נמסרו לנו במס׳ אבות, ושפתן היא שפת עבר החדשה, מורחבת ובלולה במלים ארמיות, סוריות, יוניות, וכו׳. ואולם סגנונן בכלל הוא סגנון מליצי (רצוני לומר, סגנון המדבר בציורים בולטים, במשלים ורמזים). כמו, למשל: אל תהיו כעבדים המשמשים וכו׳; הוה מתאבק בעפר רגליהם והוה שותה בצמא וכו׳; שמא תגלו למקום המים הרעים וכו׳; הוה מתחמם כנגד אורם של תלמידי חכמים והוה זהיר בגחלתם שלא תכוה וכו׳. ביחוד יפים הם הפתגמים הקצרים, המביעים רעיונות עמוקים במליצה קצרה ומדויקת: למשל: היום קצר והמלאכה מרובה וכו׳; הוה זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים; אל תסתכל בקנקן, אלא במה שיש בו; וביחוד פתגמיו העמוקים של ר׳עקיבא: הכל צפוי והרשות נתונה וכו׳ הכל נתון בערבון — החנות פתוחה והחנוני מקיף והפנקס פתוח וכו׳. במליצות האלה אין כפל הלשון בשמות נרדפים או בהקבלת המשפטים,

גם דמיון זר אין כאן, אלא תמונות פשוטות הלקוחות מהחיים הרגילים, מצוירות בדיוק במלים מעטות בלי שפת יתר, אין מלה בלי רעיון, ובכל זאת יש בהן פואיזיה אמתית והרגשות חמות מאד.

ואולם צריך להודות, כי לא כל האגדות הקדומות נאמרו בסגנון מליצי מדויק ,בחיצוניות יפה. עלינו להודות, כי בעיני רוב חכמי ישראל בימי בית שני לא נחשבה הקליפה למאומה. גם בעסקם בעניני אגדה, שהם כרובם ענינים פיוטיים, לא הקפידו על סגנון לשונם, על ההדור החיצוני. האגדות מזמן הבית השני מלאות רעיונות, פיוט נעלה, וגם הרגשות רכות וחמות; אבל קליפתן, סגנון לשונן, פשוטה והמונית על פי רוב, ואין בהן כל זכר לחוקי היופי והסטיליסטיקה. ביחוד נראה זאת באגדות שנאמרו בתור „דרשות", בבית־הכנסת לפני העם. באגדות האלה יש רק דרשנות (רצוני לומר, למוד חוק או דבר־מוסר מפסוק שבתנ"ך), לפעמים מחודדה מאד, והסברת הענין על ידי משל המוני — אבל שירה וציורים מליציים אין בהן. אין זאת, כי היה זה אז לפי רוח העם וטעמו.

אמנם „בטול" החיצוניות והקליפה איננו מוטבע כלל ברוח העברי; כי הן שפת הנביאים היא שפה נבחרה ונמלצה מאד, אף שהנביאים דברו את דבריהם לכל המון ישראל. אבל כנראה יש סבות שונות, שהסיחו את לב ישראל באחרית ימי הבית השני משמירת החיצוניות ויפי הסגנון. הסבה הראשונה היא בודאי ערבובית הלשון על ידי השמוש המעשי בלשונות נכריות (שגם הן היו לז'ארגון בפי דובריהן), גם חוקות הדקדוק לא היו ידועות לכל בעת ההיא; ובכן החלה שפת עבר אף היא ללבוש צורת ז'ארגון האומר „שקר לחן והבל ליופי", ז'ארגון שאי אפשר לו לשמור חוקי היופי והסטיליסטיקה. הסבה השנית הן הצרות התכופות שהשיגו את ישראל מימי הורקנוס ואריסתובל, מעת אשר נעצה החיה הטורפת, ממשלת רומא, את צפרניה בגוף האומה הישראלית. בעת הרעה ההיא לא יכלו היהודים להפנות לבם ליופי ולחיצוניות, מקוצר רוח ומעבודה קשה; וגם לא היה להם אז פנאי לעסוק במלאכת־מחשבת, במליצות ושירים. גם אפשר הדבר, כי בכונה הזניחו חכמי ישראל את סגנון לשונם ויבעטו בחקות האיסתיטיקה, כדי שלא ללכת „בחקות הגוים", וביחוד בחקות חכמי יון ורומא השנואים להם; וכשם שאסרו ללמוד את חכמת הגוים האלה, כן נזהרו גם לבלתי נהוג סלסול בלשונם וסגנונם — כי סלסול זה הוא מן הסמנים המובהקים שבספרות היונית והרומאית. ויותר מכל הטעמים הללו נראה לי, שעוד סבה אחרת הביאה אותם להזניח את הקליפה והחיצוניות: העסק שעסקו חכמי ישראל בעת ההיא בתמידות בקביעת הלכות ופסקי דינים, למד את לשונם לדבר ואת רוחם לחשוב רק בסגנון הפשוט והמדויק המסוגל לעניני הלכה, עד כי שכחו לגמרי את דיני המליצה והשירה גם בעסקם בעניני אגדה, שהם בעצם ענינים שיריים. לכן גם הסגנון המליצי

שבתנ״ך (למשל, כפל הענין בשמות נרדפים ובמשפטים מקבילים) לא נחשב בעיניהם כלל ל„מליצה״; כי הם הסכינו ל„דייק״ ולהוציא הלכות או רמזי מוסר מכל מלה ומלה וגם מכל אות ואות. ואמנם בדרך למוד כזה הפשיטו מספרי־הקדש את מחלצות המליצה ואת כל יפיָם הפיוטי ולא נשאר בהם בלתי אם הלכות ודינים, מוסר ומדות, בלי כל כחל ושרק...

ואחרי החרבן אבד כליל החוש המליצי ורגש יפי הלשון והסגנון. אז מתה שפת עבר מיתה מוחלטת. גם מבתי־המדרש גורשה לאט־לאט, והחכמים והמורים, בין בבבל בין בארץ ישראל, השתמשו על פי רוב בלשון בלולה. התלמוד הבבלי כתוב רובו בז׳ארגון עברי ארמי, והתלמוד הירושלמי — בז׳ארגון עברי־סורי. לשון שני התלמודים מקולקלת מאד (ביחוד זו של ה„ירושלמי״), זו „עיר פרוצה״, בלי הקפדה על חקות הדקדוק ובלי כל משפטי הסטיליסטיקה. וכלשונם כן גם סגנונם. הסגנון התלמודי (או, יותר נכון, חוסר כל סגנון) הביא כליון חרוץ על הרגש השירי והמליצי, כמו שלשון התלמוד השביתה לנמרה את טהרת הלשון העברית.

רק בחלק האגדה שבשני התלמודים נמצאים מאמרים רבים בשפת עבר. אבל האגדות שבתלמודים גרועות בלשונן וסגנונן מן האגדות הקדומות הנ״ל, כמו שהן נופלות מהן גם בערך התוכן. ואולם צריך להודות, כי במקצוע האגדה יש יתרון לתלמוד הירושלמי מן הבבלי. אמוראי ארץ־ישראל היו אומנים גדולים במדרש אגדה, תחת אשר חבריהם בבבל היו מצוינים בהלכה. באגדות של הירושלמי יש רוך ונעימות, פיוט והתרוממות הנפש (אף שסגנונן פשוט מאד), ואגדות „הבבלי״ על פי רוב צנומות ויבשות ולפעמים יש בהן רק פלפולים ודקדוקים במלות ובאותיות.

ואולם גם בדורות האמוראים נמצאו „מליצים״ עברים. ביחוד נודע לתהלה במקצוע זה האמורא הסמוך לדור האחרון של התנאים, שמעון בר קפרא. ממנו נשארה לזכרון (בירושלמי, מועד קטן פרק ג׳) חידה מליצית, שזו לשונה: „משמים נשקפה הומיה בירכתי ביתה, מפחדת כל בעלי כנפים, ראוה נערים ונחבאו וישישים קמו עמדו, הנָס יאמר הו הו, והנלכד נלכד בעונו״ (בפתרון החידה הזאת התחבטו כל המפרשים וחוקרי קדמוניותינו: יש אומרים שהכונה על הנפש, ויש אומרים — על בת ר׳ יהודה הנשיא הגאיונה, אשת בן־אלעשא; ויש אומרים — על רבי ונשיאותו הקשה).

במליצות עבריות השתמשו בעת ההיא גם „הספדנים״, בנשאם קינה על מת נכבד. קינות אחדות (על פי רוב מ„ספדנים״ ארץ־ישראליים) נשארו לזכרון בשני התלמודים. למשל, הקינה על מות ר׳ זירא: „ארץ שנער הרתה וילדה, ארץ צבי גִדלה שעשועיה, אוי נא לה אמרה רקת כי אבדה כלי חמדתה״ (בבלי, מועד קטן, כה:). או: „אם בארזים נפלה שלהבת, מה יעשו אזובי קיר? אם

ליתן בחכה הועלה, מה יעשו דגי רקק?" (שם כו:). או: בכו לאבלים ולא לאבדה, שהיא למנוחה ואנו לאנחה" (שם, ועיין שם עוד הספדים רבים בעברית).

כמו כן נראה בשני התלמודים, שהאמוראים חבבו את הלשון העברית וגם הבינו את המליצות שבתנ"ך בבינה יתרה וידעו להשתמש בהן לצרך חדוד או התול בשיחותיהם עם תלמידיהם וחבריהם. במקומות רבים נמצא בשני התלמודים את המבטא: קרא ר' פלוני על פלוני את הפסוק... ובקריאות כאלה יש על פי רוב חדוד יפה. והנני להביא לדוגמא „קריאות" אחדות המעידות על בעליהן, כמה היו שגורים בפיהם פסוקי התנ"ך ואיך ידעו להשתמש בהם כדבר בעתו. למשל, אחיו של האמורא שמואל (פנחס שמו), שלא הצטיין בפלפול, שאלהו שאלה, שנלאה שמואל למצא לה תשובה, אז קרא עליו שמואל בהלצה יפה את המקרא: פִּסְחִים בזו בז! (בבלי בכורות לו.). כן מחודדת היא הקריאה של ר' הושעיא על הקהלות הבונות להן בתי כנסיות נהדרים („היכלות") בעת שהן מזניחות את התורה והמצות: „וישכח ישראל את עושהו ויבן היכלות" (ירו' שקלים כא: דפוס זיטומיר). ואמורא אחר קרא על הפרנסים המתמנים בכסף: „אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם:" (בכורים ח.). — או יש שהיו עונים דבר במקרא שלם הנאות לענינם. לדוגמא, ר' אבא אמר דבר הלכה בשם רב יהודה, והיה ר' זעירא (הוא ר' זירא הבבלי) מסתכל בו בתמיה (כי הוא שמע זאת מרב יהודה באופן אחר), אז אמר לו ר' אבא: מה אתה מסתכל בי? „מה ידעת ולא נדע, תבין ולא עמנו הוא? (ירו' מגלה כח:). או יש שהשתמשו בסגנון המקרא (לא בפסוק שלם) לצרך חדוד. למשל, ר' אבהו שלח את בנו מקסרי לטבריא ללמוד תורה, והנה נודע לו, כי הבן עוסק שם הרבה בגמילות חסדים (כלומר: בקבורת מתים), שלח ר' אבה מכתב אל בנו בזו הלשון: המבלי אין קברים בקסרי שלחתיך לטבריא? (ירו' פסח' כא).

יפות ומחודדות ופיוטיות הן הדרשות של אמוראי ארץ-ישראל במקראות שבתנ"ך. לדוגמא: „סַכּות לראשי ביום נשק", ביום שהקיץ נושק את החרף, דבר אחר ביום ששני עולמות נושקים זה את זה, העולם הזה יוצא והעולם הבא נכנס (רצונו לומר יום המות. ירו' יבמות עא.). „נושא עון ופשע", נושא עונות אין כתיב כאן אלא נושא עון — הקב"ה חוטף שטר מן העברות, והזכיות מכריעות (ירו' סנהד' לה.). „באלהים אהלל דבר, בה' אהלל דבר", בין על מדת הדין (אלהים) בין על מדת הרחמים (ה') אהלל דבר (ירו' ברכות ס.). „יד ליד לא ינקה רע", זה שהוא עושה צדקה ומבקש לקבל שכרה מיד, כאינש דאמר: הא שקא והא סלעא והא סאתה, קום כּול! (כאדם האומר: הנה השק והנה השקל והנה הסאה, קום מֹד! ירו' סנהדרין לה:). — ואולם גם מדרש הכתובים לשם

הלכה עולה לפעמים יפה מאה. למשל: לולב היבש פסול, משום „לא המתים יהללו יה״ (ירו׳ סוכה יב.). — ולפעמים נמצא בתלמוד גם דבר הלכה נאמר בסגנון מליצי. למשל, על ההלכה העתיקה „המחזיר חוב בשביעית אומר המלוה ללוה „משמט אני״: על זה אמר רב הונא: [המלוה אומר זאת] „בשפה רפה, והימין פשוטה לקבל״ (רצונו לומר: יד המלוה פשוטה לקבל החוב. שביעית לב:).

בשני התלמודים נאצרו המון משלים, פתגמים, אמרי בינה וכו׳, שנמסרו לנו בעברית (מלבד הפתגמים הרבים, וביחוד משלי־עם, שנמסרו בלשון העם, בארמית־סורית). אמנם לא כלם נולדו בימי האמוראים; יש בהם כבירים לימים מאד, כאשר יעיד סגנונם העתיק ולשונם הצרופה; אבל יש בהם רבים, שנקל להכירם כי צעירים לימים הם. והנני להביא בזה דוגמאות מהמשלים והפתגמים העברים המצוינים בשפתם וסגנונם או בחדודם ורעיונם:

אוי לי מיצרי ואוי לי מיוצרי (ברכות סא). — אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן, אלא מתוך קופה של בשׂר (שם לב). — אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין; לא יגעתי ומצאתי, אל תאמין; יגעתי ומצאתי — תאמין (מגלה ו:). אשה כלי זיינה עליה (מאמרו של רב אידי, ע״ז כה: ועוד). — אשה גולם היא ואינה כורתת ברית אלא למי שעושה אותה כלי (סנהדרין כב). — בשלשה דברים אדם ניכר: בכיסו, בכוסו ובכעסו, ויש אומרים אף בשחקו (ערובין סה:). — הדיוט קופץ בראש (מגלה יב). — הרבה למדתי מרבותי, ומחברי יותר, ומתלמידי יותר מכולם (תענית ו׳). — חן מקום על יושביו, חן אשה על בעלה, חן מקח על מקחו סוטה מז). — נכנס יין יצא סוד (ערובין סה.). כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו (סוכה נב). — לא המקום מכבד את האדם, אלא האדם מכבד את מקומו (תענית כא). — פרצה קוראה לגנב (סוכה כו.). — קנאת סופרים תרבה חכמה (ב״ב כא.). — תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט — תפשת (ר״ה ד: ועוד). — דברים שאדם עושה בילדותו משחירים פניו לעת זקנתו (שבת קנב.) שם, במס׳ שבת יש משל יפה על הזקנה, והנני מוסרו בזה כלשונו במדרש רבה, ויקרא פי״ט, כי שם הלשון מדויקת יותר: רחוקות נעשו קרובות (רצונו לאמר העינים), קרובות נעשׂו רחוקות (האזנים), שתים נעשו שלש (שתי הרגלים עם המַטה), ומטיל שלום בבית בטל (האֲבִיוֹנה). — התורה דומה לשני שבילים, אחד של אור ואחד של שלג: הטה בזה מת באור, הטה בזה מת בשלג; מה יעשה? יהלך באמצע (ירו׳ חגינה ז. ושם גם בתוספתא פ״ב).

בשני התלמודים יש „הרחבות וחדושים״ בלשון העברית, אבל לא רב מספרם, וגם אינם חשובים בערכם כהרחבות שבמשנה. כי, כאמור, לשון התלמודים בכללה היא שפה בלולה: ארמית־סורית ועברית גם יחד.

ח.

אחרי חתימת התלמוד גורשה שפת־עבר כלה מבתי־המדרש וה„ישיבות". רבנן סבוראי והגאונים א) כתבו את ספריהם („שאלתות", „הלכות גדולות", וכו') ואת „תשובותיהם" כמעט רק בלשון העם, רצוני לומר: בלשון הארמית־הסורית שנדברה בפי יהודי בבל. אבל תחת זה קמו לשפת עבר גואלים מקרב בעלי האגדה. בימי הגאונים רבו מאד ספרי ד„מדרשים" העוסקים בעניני אגדה. ורוב המדרשים המאוחרים האלה כתובים עברית, ולפעמים עברית לא גרועה (כמו „פרקי דר' אליעזר", „פסיקתא", „תנא דבי אליהו", ועוד). ביחוד ראוים לזכרון ספרי „היסטוריה" שחוברו בימי הגאונים, ובהם הכי־נכבד „היוסיפון" ב). ספר זה כתוב במליצה עברית צחה, בחקי הסגנון הפרוזי של התנ"ך, בלי מליצות נפוחות, אם גם בלי רעיונות עמוקים. כנראה חוברו הספרים הללו לא בארץ מאפליה בבל, כי־אם באחת הארצות הנאורות (לנכון איטליה). כי יהודי בבל היו חסרי טעם ומואסים ביפי החיצוניות, ואף „הגאונים" בכבודם ובעצמם (מלבד האחרונים שבהם) לא הבינו אל יפי השפה העברית, וגם חקות הדקדוק היו להם כספר החתום. תחת אשר באיטליה כבר נמצא אז סופרים עברים „בעלי לשון" ובעלי טעם הגון; כי יהודי איטליה מעטו לעסוק בפלפולי ההלכות ותחת זה הרבו לעסוק באגדות ופיוטים.

בימי הגאונים החלה לפרוח הספרות הפייטנית בישראל. „הפיוטים" הראשונים היו בלי משקל ובלי חרוזי; שפתם קשה ועמוקה, בלי חן ובלי טעם, אף אם לפעמים יתנוסס בהם רעיון שירי נשגב. הראשון ב„פייטנים" היה יוסי בן יוסי היתום, אשר חי בארץ ישראל, לערך במאה הששית או השביעית לאלף החמשי. חוקרי קדמוניותינו מיחסים לו פיוטים רבים (כמו הפיוטים למוסף של ראש־השנה: „אהללה אלוה", „אפחד במעשי", „אנוסה לעזרה), וכן מיחסים לו שני סדרי „עבודה" ליום הכפורים: האחד הוא הנמצא במחזורים ומתחיל „אתה כוננת עולם מראש"; והשני מתחיל „אזכיר גבורות אלוה" ויצא לאור ראשונה על ידי שד"ל ז"ל. — כל הפיוטים הנ"ל כתובים בלי משקל ובלי חרוזים. ורק בסדר א"ב, וזה אות על קדמותם. ואם גם לא כלם חבר יוסי בן יוסי הנ"ל, אבל עתיקי

א) למן חתימת התלמוד עד אחרית ימי „הגאונים" היא תקופה של חמש מאות שנה (לערך משנת ד"א ש' עד ד"א ת"ת). התקופה הזאת ערפל חתולתה, וכל ספרותה בהלכה, באגדה ובפיוט, היא „בת בלי שם", כי אין יודע בברור, מה שם אביה וארצה ומולדתה. המחברים בעצמם אהבו אז ליחס את ספריהם לקדמוני־קדמונים, למען הגדיל כבודם בעיני העם; ואם המחבר בעצמו לא עשה כזאת, יחסו בני הדורות שבאו אחריו את ספרו לדור קדום מאד.

ב) ה„יוסיפון", אשר מחברו הנעלם יחסו בתמימות מגוחכת ליוסף הכהן (פלאוויוס), חובר כנראה באיטליה במאה הששית לאלף החמישי.

יומין הם, ומוצאם מימי הגאונים הראשונים. בפיוט „אנוסה לעזרה" הנ"ל אנו מוצאים שפה ברורה (בשברי פסוקים) והרגשה חמה. בלי אומנות ובלי התחכמות. אבל כבר יש בו עקבות „חרוז", כי כל הדלתות גומרות במלה אחת („קול"); כן הוא גם בפיוטים „אהללה" ו„אפחד במעשי". ואולם בשני סדרי „העבודה" הנ"ל אין גם עקבות חרוז כזה. סדר „העבודה" המתחיל „אזכיר גבורות" נוסד על פי א"ב מעושר, ושפתו נמלצה מאד, אבל לפעמים קשה ועמוקה; כי לחק הא"ב הנשנה עשר פעמים הכריח את המחבר לברוא לפעמים בריאות משונות אבל יש בו רעיונות שיריים, וגם אין בו אותות התאמצות לחקות שברי פסוקים. והנני להביא בזה דוגמאות אחדות מהפיוט העתיק הזה למען דעת את מצב והמליצה הנבחרה בימי הגאונים.

„אזכיר גבורות אלוה נאדרו — — אשר לו רננות מפי יצוריו, ממעלה וממטה ישא תהלה: „אל אחד" בארץ ו„קדוש" בשמים, ממים ישא שיר „אדיר במרום" — — אש תודיע שמו, עצי יער ירננו, בהמה תלַמד עזוז נוראותיו — — בִּסֵם על מים עמודי חלד ושנם מתגיה בתוהו ובסערה — — בהו ואפלה כסו פני ארץ, ותבהיק אורה מאור פני מלך, בהק נוגה ליום, לצאת אדם לפועל, ושת חשך לאישון לרמוש חיתו יער — — דק יוצר ושמח במעשיו בהביטו טוב פעלו: דשאי מנוחות, מאכלי מגדים ושלחן ערוך — ואין מי ידושן. דִּבר לבו מי יסור הנה לטבחי הטבות ויין המסוך? דברי אם יעש יהי כאלהים, ואם ימיר אמר — לחמרו אשיבנו — — דמָהו בצלם, חקקו בתבנית, בדוק (בשמים) וחלד פחד מוראו, דגול בתוך עדן יפה יצועיו, בפז ואבן יקרה חָק מסוכתו, דעת קשטו ורוח חננו, להשכיל מקדם קץ אותיות — —.

ואולם הגדול והמפורסם מכל הפייטנים שבימים ההם היה ר' אלעזר הקליר. מתי ואיפה חי ופעל הפיטן הזה — אין לדעת בבירור. יש אומרים כי ארץ הצבי גדלתהו, ואחרים אומרים כי איטליה היתה ארץ מגוריו. גם בנוגע לזמנו נחלקו הדעות; אבל הכל מודים כי זמנו לא יאוחר מהמאה הששית לאלף החמישי. — הקליר חבר תפלות ופיוטים למאות, לכל המועדים (וגם לצום תשעה באב), ומהם הושתת ה„מחזור" הידוע. בפיוטיו נמצא ראשונה את „החרוז", אבל מדה ומשקל אין בהם. בכלל אין בפיוטי הקליר כל טעם יפה וכל מלאכת מחשבת. הוא עשה את הלשון העברית לעיר פרוצה אין חומה (כאשר אמר עליו הראב"ע) ויתעולל בה כחפצו (למשל, בריאות מבהילות מעין „יבלעדוך" — מן „בלעדי" — הן מן הדברים המצוים לרוב בפיוטיו). אך בכל זאת אין לכחד שהיה הקליר נפש שירית, כי למרות קלקול לשונו וסגנונו יש בפיוטיו מקומות רבים המביעים רעיונות שיריים אמתים, בשׂיא דמיונם ובעומק הרגשתם וגם

בציוריהם היפים. (לדוגמא יסתכל נא הקורא היטב ב„יוצר" לראש־השנה: „אדרת ממלכה", ובפיוטים ל„שופרות"; וכן הפיוטים לחג השבועות, שבהם מתואר מתן־תורה בציורים נשגבים, אם גם בשפה איומה. ואשר להרגשתו העמוקה, יעידו חקינות „אז בהלוך ירמיה", „אז במלאת סֶפֶק").

הקליר היה למופת „בעלי־הלשון" שבאשכנז, בצרפת ובשאר הארצות אשר לא נגה על יושביהן היהודים אור השכלה הערבית. באותן הארצות קמו אחריו המון פייטנים, אשר עשו כמתכונת פיוטיו; ועל ידי הדבר הזה התרחבה ידיעת הלשון, וגם הטעם הוטב לאט־לאט, עד כי הפייטנים המאוחרים התנשאו ביפי מליצתם ובטוב טעמם למדרגה גבוהה, לפי הערך. ועל זאת אנחנו חיבים להודות להקליר: כי אלמלא פיוטיו, שנקדשו בעיני מורי העם ומאשריו בארצות החשוכות ההן, לא התעורר איש מהם לעסוק במליצות ושירים; כי משוררי ישראל הספרדים לא היו מצליחים לעולם להאציל מרוחם על יהודי אשכנז וצרפת. ואולם על יד פיוטי הקליר „הקדושים" נחשבה בעיניהם מלאכת הפיוט למלאכה קדושה, וכל רב וגדול השב לו לחובה לעסוק בשעת הפנאי בחבור תפלות ופיוטים וסליחות לצרכי בית־הכנסת; ומתוך כך למדו לכתוב עברית כהוגן — מה שלא הצליח להם עד עולם מתוך פלפולי ההלכות והעיון התלמודי.

ואולם גם בין „הגאונים" נמצאו שנים אשר שמו לבם לטפוח השפה העברית ומליצתה. האחד הוא הגאון רב סעדיה (ד' אלפים תרנ"ב—תש"ב) אשר הראב"ע אומר עליו, כי „היה הראשון מזקני לשון הקדש". הגאון הזה שם לבו לחקור חקות הדקדוק של שפה עברית וגם חבר ספר בדקדוק (ס' „האגרון"); גם מיחסים לו תפלות ופיוטים אחדים. ואולם שפת מליצתו קשה מאד וחסרה כל נועם ויופי. והשני הוא אחרון הגאונים, רב האי (ת"ש—תשצ"ח), ולו מיחסים את השיר הלמודי „מוסר השכל" שנכתב בחרוזים שקולים. כאשר יחייב תכנו של שיר־המוסר הזה אין בו פואֵזיה רבה, אבל לשונו צחה ומדויקה ושונה מאד מלשון הפיוטים שבימים ההם. ואולם השיר הזה, לפי צורתו, שייך אל התקופה הספרדית־הערבית, שעליה אדבר בפרק הבא. — בכלל החל באחרית תקופת הגאונים לנשוב רוח צח ואויר מחכים במשכנות ישראל. הרוח הזה, אשר בא מארצות ממשלת הערביאים, נגע גם בשפת עבר ויעירנה לתחיה. היהודים היושבים בארצות ממשלת הערביאים החלו לאט־לאט ללמוד אל דרכי הגוי החכם הזה (שעמד אז על מדרגה עליונה בסולם ההשכלה) להשכיל לדעת בכל דבר חכמה ומדע; ובראותו כי הערביאים מרבים לעסוק בחקרי הלשון ובמליצות ושירים, עשו גם הם כמוהם. הראשון אשר כתב ספר בחכמת הדקדוק, היה ר' יהודה בן קריש, יליד אפריקה הצפונית (לפני רב סעדיה גאון). וכדור אחד אחריו נמצא

באיטליה חכם ושמו ר' שבתי דונולו, שהיה מליץ ומדקדק — ואז החלה התקופה המהוללה בדברי ימי ספרותנו, היא התקופה הערבית הספרדית, תור הזהב למליצה העברית בימי־הבינים.

ט.

תקופת הפריחה של המליצה העברית בספרד הערבית נמשכה כשלש מאות שנה (לערך משנת ת"ש עד סוף האלף החמישי). במשך התקופה הארוכה הזאת קמו המון מליצים ומשוררים בין יהודי ספרד, וגם ביתר ארצות ממשלת הערביאים; אבל אין לכחד, כי רק מתי מספר בהם היו מליצים מוכשרים ומשוררים אמתים, והרוב הגדול היו רק „בעלי־לשון" ומחַקים בלי יתרון הכשר. כל אדם הגון (וגם אנשים שאינם מהֻוגנים) ראה לו חובה בימים ההם לנסות כחו ב„מלאכת השיר"; ואם חסר לו „הרוח ממרום" ולא היה בו אף אחד מן התנאים הדרושים למשורר, לא חדל בכל־זאת לעשות את „מלאכתו", ויצא ידי חובתו בחִקוים, בעשותו במתכונת המליצות של הסופרים המפורסמים. וגם הקוראים וה„מבקרים" בימים ההם לא דרשו בלל מחורזי החרוזים פואיזיה אמתית אלא „מלאכה יפה". ואמנם צריך להודות, כי מלאכת השיר היתה באמת מלאכה לא קלה בימים ההם; כי המשקל הערבי ביָתדות ותנועות שהנהיג דונש בן לברט (לערך תר"ל—ת"ש) בשירה העברית, הכביד את ה„מלאכה" מאד, ומי שהצליח להתגבר על מכשולי המשקלים ולחרוז חרוזים השומרים את חקות המשקל, נחשב בצדק, בעיניו ובעיני הקהל, ל„אומן" גדול, גם אם רוח השירה לא נוספה בו.

באמת לא נקל הדבר גם למשורר הגון להביע רעיון חשוב בלחץ ובדחק של המשקל הערבי. ואין לכחד, כי גם הגדולים במשוררינו הספרדים (כמו ר' שלמה אבן גבירול, ר' משה אבן עזרא, ר' יהודה הלוי) לא הצליחו להוציא מתחת ידם כמעט שיר אחד אשר ירוץ הקורא בו, ואשר יהי מובן לכל אדם בלי ביאורים ובלי קמיטת המצח; לא מפני שרעיונותיהם עמוקים ביותר, אלא מפני שסגנון לשונם נפתל וקשה מאד — וזה רק מפני לחץ המשקל. כי המשוררים הגדולים „חבבו את היסורים", ובתענוג גדול חִזקו עוד את מוסרות המשקל ויכבידו מאד את עולו עליהם, בבחרם לפעמים לשיריהם משקל איום ונורא מאד (למשל: יתד ותנועה, יתד ותנועה), אשר אין בו מרחב להלך הנפש, ואשר „יתדותיו" המרובות ישימו מחנק לרעיונות. כמו, לדוגמא, השיר הנעלה של ר' יהודה הלוי:

הֲיוּכְלוּ פְגָרִים הֱיוֹתָם חֲדָרִים לְלִבּוֹת קְשׁוּרִים בְּכַנְפֵי נְשָׁרִים

משקל השיר הזה הוא היותר נורא: יתד ותנועה, יתד ותנועה; ומלבד זה נחלק כל „בית" לארבעה חלקים קטנים, ששלשה הראשונים חורזים יחדו בחרוז

מיוחד, והחלק האחרון (ה„סוגר") חורז עם כל סוגרי ה„בתים". היש לך מלאכה קשה מזו? אבל המשורר הגדול מצא הנאה מיוחדת לאסור את בת־שירתו בכבלים כאלה ולהתגבר על המכשולים באומנתו הנפלאה. כי אמנם צריך להודות, שהשיר הנ"ל הוא מעשה ידי אמן גם בצורתו גם בתכנו. אבל כמו כן אין לכחד, כי לולא כבלי המשקל המלאכותי היו המשוררים המצוינים הללו מגדילים לעשות בשיריהם והעשירו את ספרותנו עושר יתר גדול — וגם לא היו מוכרחים אז לחטוא לחקות הדקדוק מאונס המשקל (כאשר עשו לפעמים גם הגדולים שבהם).

אבל גם דבר טוב נמצא במשקל הערבי: הוא מנע את משוררינו הספרדים מהשתמש בשברי פסוקים, כמו שעשו מחברי הפיוטים וכמו שעושים המשוררים גם בדורנו... סגנון הספרדים הוא בודאי קשה, אבל כל רואיו יעידו כי מקורי הוא ואיננו מחקה את הסגנון הביבלי. המקוריות הזאת היא הנותנת לשיריהם ערך ספרותי גדול; כי שיריהם למדו אותנו להביע בשפת־עבר רעיונות שאין להם דמיון במליצות התנ"ך. הם עבדו את הלשון העברית באומנות נפלאה ובבינה יתרה, ויסגלו אותה לכל המושגים השיריים: גם לתאורי הטבע, גם לתאורי האהבה וכל תענוגות בשרים, וגם לכל ההרגשות האנושיות. הם למדו אותנו להשתמש בשפת־עבר כמו בשפה חיה, תחת אשר בלעדיהם היתה השפה נשארת חנוטה במליצות התנ"ך ולא היו משתמשים בה אלא בחוג הצר המקיף את הדברים שבין אדם למקום. בקצרה, בימי משוררינו הספרדים חדלה שפתנו להיות „לשון הקדש" ותהי ללשון בני אדם, ללשון אנשים חיים ומרגישים.

אבל זו רעה רבה, כי במדה שטפחו ופתחו את הלשון בבליצה השירית, בה במדה הזניחו לנמרה את המליצה הפרוזית. מליצה פרוזית לא היתה אז בישראל: כי הפרוזה הנחרזה שהנהיגו יהודי ספרד (במתכונת המליצים הערביאים) לא תוכל להקרא בשם פרוזה. גם הגדול במשוררינו הספרדים, ר' יהודה הלוי, כתב מין פרוזה, שאפילו נפש שאיננה יפה ומפונקה כל כך, תקוץ בה. — רק באחרית ימי התקופה הספרדית הוטב מעט הסגנון הפרוזי. אמנם את מנהג הפרוזה הנחרזה לא עזבו גם אז, אבל נתנו בה תבלין חריף על ידי עקימת הכתובים, רצוני לומר: השמוש בשברי פסוקים מהתנ"ך שלא ככונתם האמתית, אלא לפי ההוראה הדרושה לחפץ הסופר. שמוש זה, כשהוא נעשה במדה ובלי הפרזה, הוא בודאי תבלין חריף במליצה פרוזית; ובמנהג זה הצטיין ביחוד ר' יהודה החריזי ואחריו ר' עמנואל הרומי. ובכלל העריכו מאז והלאה את ערך המליצה הפרוזית לא לפי יפי הרעיונות המובעים בה, כי אם לפי האומנות בעקימת הכתובים; ומי שהצטיין באומנות זו בחריפות יתרה, זכה לשם הכבוד „המליץ". אך מובן מאליו הוא, כי פרוזה כזו לא תוכל גם היא להניח דעתו של הקורא

הנבון, הדורש רעיונות חשובים בקליפה יפה ולא שעשועי מלים. ובכלל לא יכלה הפרוזה להתפתח כהוגן, כל זמן שהיתה אסורה בכבלי החרוז, אם גם בלי משקל. ולכן לא היתה פרוזה בספרותנו עד ימי הדור שלפנינו.

רק סופרים אחדים בתקופה הספרדית כתבו לפעמים פרוזה פשוטה בלי הרוזים. סופר פרוזי חשוב היה מנחם בן סרוק (לערך תר״ע—תש״ל), ומכתבו אשר כתב אל הנשיא ר׳ חסדאי, הוא מפאת סגנונו חזון לא נפרק בימים ההם. — כן ראוי לתהלה „ספר הישר״ הידוע, אשר שֵם מחברו לא נודע, ואשר לדעת החוקרים חובר בתקופה ההיא. הספר הזה נכתב בשפה צחה וקלה מאד, בסגנון ההיסטורי של ספרי־הקדש. אמנם רעיונות עמוקים אין באותו הספר, גם תאורים מפורטים והרגשות דקות אין בו, אך בכל זאת ראוי הוא לשבח גדול בהעריכנו את פרוזתו לעומת הפרוזה הנחרזה של הימים ההם.

והיהודים אשר באשכנז וצרפת וכו׳ לא הביאו את מליצותיהם בעול המשקל הערבי, וגם לא — בחקות האסתטיקה והטעם הטוב. הם הוסיפו ל„פייט״ פיוטים ותפלות, לפי התכנית ה„קדושה״ שקבלו מהקליר, ומלאכת השיר היתה זרה לרוחם כל ימי התקופה הספרדית ועד ימי הדור שלפנינו. אך בכל זאת אין לכחד, כי נמצאו בין הפייטנים האלה אנשים שחוננו בכשרון השירה ולפעמים גם בטוב־טעם, ובפיוטיהם יש לפעמים רגש חם והשתפכות הנפש ופואיזיה אמתית — אם גם לא הבינו לתת לרגשותיהם בטוי מהודר ולהלבישם עדִי המליצה (ראה, לדוגמא, הסליחות לעשרת ימי תשובה „אויתיך קויתיך מארץ מרחקים״, „חוקר הכל וסוף״, והסליחה לצום גדליה „יעזוב רשע נתיבו״, והסליחות לעשרה בטבת „אבן הראשה״, „אבות כי בטחו״, והפיוט למוסף של יום הכפורים „אנוש איך יצדק״, וגם הפזמון היפה באומנותו אבל לא בלשונו וסגנונו „אמנם כן יצר סוכן״).

ואולם תחת אשר יהודי ספרד השתמשו בשפת־עבר רק להראות אומנותם בחרוזים, ולענינים מדעיים ומעשיים השתמשו ברובם רק בלשון המדינה (ערבית), ולא רק את מחקריהם, כי גם את ספריהם בענינים תלמודיים וגם ספרי דקדוק לשון עברית כתבו לרוב בלשון ערבית, — תחת זאת נשארו יהודי אשכנז וצרפת נאמנים לשפת־עבר בכל מה שכתבו. ואף כי גם הם דברו בלשון מדינתם (אשכנזית, צרפתית וכו׳) בכל זאת לא עלה על דעתם לכתוב את ספריהם לועזית. אמנם הלשון ה„עברית״ שבה כתבו את ספריהם היא באמת רק מין ז׳ארגון עברי־ארמי שלקחו לצרכם מן התלמוד; אך בכל זאת הראו בזה אמונתם לשפתם הלאומית, וגם הועילו בזה להאריך ימיה בתור שפה ספרותית. החרוזים העברים של הספרדים יפים בודאי באומנותם ולפעמים גם בתכנם; אבל הן לא על החרוזים חיה איש ישראל בימים ההם ומה גם בדורות שאחריהם; ולוּ נראו

אותות־החיים של שפת־עבר רק בשירי הספרדים, אזי חדלה כבר להיות שפה ספרותית. כי הן עיקר עסקו של היהודי היה תמיד בלמודי התורה, ובשירים לא היה מציץ כלל. וגם ידוע הדבר כי שירי הספרדים לא נתפשטו כלל באומה, כי קהל ישראל דרש רק אחרי ספרים העוסקים בתורה, בהלכה או באגדה. ולו עשו חכמי ישראל בשאר המדינות כמעשי חכמי הספרדים, לכתוב את ספריהם בשפת מדינתם, אז בודאי מתה שפת־עבר מיתה מוחלטת למרות החרוזים היפים של הספרדים. אבל הם, לאשרנו, החזיקו בשפתנו הלאומית ויעשוה לשפה ספרותית (כמובן לפי טעמם ולפי ידיעתם בה) בכל הזמנים. ואהבת התורה של יהודי אשכנז וצרפת וכו' היתה נִסבה שגם ספרי חכמינו הספרדים (בענינים תלמודיים וגם במחקר) שנכתבו ערבית, תורגמו למענם ועל פי בקשתם אחר כך עברית; והתרגומים העברים הללו העשירו את שפת עבר עושר רב, כי המתרגמים הוכרחו ליחד מלים ומבטאים ערביאים רבים שאין דוגמתם לא בתנ"ך ולא במשנה, ולחדש ולברא בריאות חדשות, או להכנים את המלים הערביות כמו שהן לאוצר לשוננו — וסוף כל סוף הרויחה בזה שפת־עבר.

בראשית האלף הששי יצאה המליצה העברית מִמדינות הערביאים ותבנה קן לה באיטליה ובנגב צרפת (פרובינצה). אבל המשוררים והמליצים האיטלקים והפרובַנסלים לא הועילו לפַתח את המליצה העברית ולהרחיבה ולקדמה. כי גם המשובחים שבהם, כעמנואל הרומי ור' ידעיה הבדרשי, היו רק מחַקים; הם הלכו בדרך הכבושה, במסלה אשר סללו מליצי ספרד, ויתאמצו רק לעשות כמתכונתם בלי מקוריות ובלי עצמיות (רק עמנואל הרומי הראה עצמיותו בשירי עגבים ובנבול פה חריף מאד). והפרוזה העברית גם היא לא נבנתה מהמליצים האלה הפרוזה היתה מתנוונת והולכת בחרזנות הנלעגה, או בסגנון ה„חָמור" אשר יצר הסופרים המתפלספים (אף שאין לכחד, שספרי הפילוסופיה העשירו את אוצר הלשון העברית).

בכלל החלו אז ימים רעים לשפת־עבר ומליצתה. הרדיפות התכופות אשר אפפו את היהודים מראשית האלף הששי והלאה, הביאו בעקבן אותן התולדות הרוחניות המעציבות שהביא חרבן הבית השני בשעתו: היהודים נזורו מההשכלה הכללית וישימו כל מעינם בלמוד התורה ובשמירת המצוות, וישובו לבטל את יפי החיצוניות, את המליצה והשירה ואת הטעם הטוב, ככל אשר עשו אבותינו אחרי גלותם מעל אדמתם — העיון התלמודי מצד אחד והזיות ה„קבלה" מצד השני מָנעו את היהודים מהתעסק בדברי מליצה ושיר, וגם השכיחו אותם את

הלשון העברית בטהרתה לפי חוקי הדקדוק. רק זעיר שם נמצא במחצית הראשונה של האלף הששי מליץ ומשורר עברי (כמעט רק באיטליה), וגם השבלים הבודדות האלה הן כרובן שבלים צנומות...

קרוב למחצית האלף הששי קמה מליצת שפת עבר לתחיה על ידי ר' משה חיים לוצאטו האיטלקי. אז החל לזרוח אור חדש על ספרותנו. קרני האור חדרו ראשונה מאיטליה לאשכנז, ובימי הרמב״מן החלו יהודי אשכנז לטַפח את המליצה העברית, ויוציאו לאור מכתב־עתי בשם „המאסף״. בין „המאספים״ לא נמצא אמנם כמעט סופר אחד בעל כשרון אמתי, ול„פרי עטם״ אין כמעט כל ערך ספרותי; אבל ראוים הם לתהלה בגלל עמלם אשר עמלו לברא סגנון ספרותי צח וקל, תחת הסגנון הנלעג והמבולבל אשר שרר אז בספרות ישראל. אפס, כי הסגנון הפרוזי אשר יצרו הם, לא היה גם הוא סגנון הראוי לצרכי העת החדשה, סגנון של בני אדם המשתדלים להביע את המושגים החדשים בשפה מדויקת וברורה; — סגנון כזה לא יכלו ה„מאספים״ לברא, מפני שלא היו, כאמור, בעלי כשרון ספרותי, ועוד מפני שגם בספרות האשכנזית (שאותה התאמצו לחקות) שרר בימים ההם סגנון נפוח, סגנון „מליצי״ לא טבעי. ובכן השתדלו ה„מאספים״ רק לכתוב על „טהרת הלשון״, כלומר: בסגנון הנסמך על מליצת התנ״ך וממנה לא יזוע. ואמנם סגנון „מליצי״ כזה בודאי יפה ונעים מהשפה הבלולה של הספרות הרבנית וגם מהפרוזה הנחרזה של התקופה הספרדית והאיטלקית הנ״ל, — אבל בו „אין מרחביה להלך הנפש״, כי אי אפשר להביע בו בדיוק אותם הרעיונות שאין דוגמתם בספרי הקדש. וגם רואים אנחנו, כי ה„מאספים״ בעצמם בהצטרכם לדבר על ענין נכבד (אם גם לא „עָמוק״), על ענין הרם מעט מספורי המוסר המשועממים שבהם הצטמצמה „ספרותם״, תתנהג לשונם בכבדות, ואיש לא יבין לרֵעם.

אך מאז והלאה הלכה המליצה העברית הלוך והתפתח, הלוך והתקדם. אמנם באשכנז לא האריכה ימים, כי החופשה המעטה שניתנה ליהודי אשכנז, עשתה אותם חפשים מהמצוות שבין אדם לאומתו, ותשכיחם עד מהרה את לאומיותם העברית ואת שפתם העברית. אבל תחת זה פרחה אחר כך ימים רבים בגליציה ומשם באה ליהודי רוסיה, אשר כלכלוה וטפחוה בחבה יתרה ובבינה יתרה.

על המשלים והפתגמים.

ברכושנו הלאומי תופס מקום גדול ה מ ש ל. עשירים אנחנו במשלים, ואפשר להחליט בלי הגזמה, כי לשום אומה ולשון אין אוצר־משלים עשיר כל־כך, ביחוד באיכות כאותו שלנו. ועל קנינו ז ה יש לנו זכות ודאית, בלי שום טענות ופקפוקים מצד אחרים: אפילו אויבינו היותר עזים לא יוכלו לערער עליו או להרהר אחריו. כאן, במקצוע המשלים, אין אנחנו פאראַזיטים, — בכל אופן, הרבה פחות מהאומות האחרות. ידוע, שהמשלים בכלל הם אינטרנציונליים, ברובם הגדול הם משותפים לכל העמים: יש משלים ששנו את „בגדיהם" (צורתם ונוסחתם) בלכתם מגוי אל גוי, ויש שלא שנו אלא את לשונם. ואולם משלי־ישראל, ביחוד הביבליים והתלמודיים, כמעט כולם מקוריים, גם בצורה גם בתוכן. במקצוע המשלים נתקיימה בנו במלואה הברכה „והלוית גויים רבים ואתה לא תלוה": אנחנו לא לוינו מגויי־אירופה כמעט כלום, אבל הם, העמים הנוצריים, לוו הרבה, הרבה מאד, מאוצר־המשלים והפתגמים של התנ"ך שלנו, — לוו בלי ידיעת בעלים. ואף אמנם לא היתה הסכמתנו נחוצה כלל בהלוואות הללו. הרי התנ"ך חדל מהיות ספר החתום לעמי אירופה זה כמה מאות שנים: על־ידי תרגומים נוחים ועממיים נעשה ה„ביבל" לספר עממי, ביחוד בין העמים הפרוטסטנטים. והמליצה היפה, המהודרה, אשר בה מלבישים משלי־המקרא את מוסרם הטוב, את חכמת־החיים שלהם ואת האמתיות הפסיכולוגיות שלהם, פעלה פעולה כבירה על רוחם ונפשם של עמי אירופה, ביחוד על האשכנזים והאנגלים, עד כי מהרו להכנים אל אוצר־משליהם הלאומי את תמצית זו של הפילוסופיה העממית ושל החדוד העממי של העברים הקדמונים.

המשלים והפתגמים שלנו מתיחסים לארבע תקופות: א) התקופה המקראית, כלומר, מראשית התפתחות התרבות העברית עד החורבן הראשון; ב) התקופה התלמודית, ימי הבית השני ועד חתימת התלמוד; ג) מחתימת התלמוד עד סוף

ימי־הבינים; ד) ארבע או שלש מאות השנים האחרונות (וכאן אני מודיע תיכף, שבתקופה הרביעית יש לנו דבר ביחוד עם משלי־הז׳ארגון).

המשלים של התקופה הראשונה, של העברים הקדמונים, נמסרו לנו בתנ״ך. הספר „משלי־שלמה״, אף־על־פי ששם פרטי, שם המלך החכם מכל אדם, נקרא עליו, הרי הוא באמת קובץ משלים ופתגמים (בכל מקצעות החיים) ואמרי־מוסר ואמרי־בינה, שיצר הרוח העברי והפילוסופיה העממית העברית במשך כמה מאות שנים, עד החורבן הראשון. מלבד ספר־המשלים הזה יש לנו בתנ״ך עוד ספר אחד, שגם הוא בעיקרו אספת־משלים: זה ספר קהלת. אמנם ספר זה, המיוחס גם הוא לשלמה, נתחבר בודאי בזמן מאוחר מאד, שהרי יש בו פתגמים ומאמרים שלא יֻכּרו אותות הספקנות (סקיפטיציזם) והפיסימיות, ואפילו האפיקורסות (אֶפּי־קוריאיזם) והמאטריאליות, שבאו, כנראה, מהשפעת חכמת יון. אבל בצדם של פתגמים כאלה, שהם בודאי רק ילדי־רוחו של המחבר המאוחר שהתקשה בלדתם, אנחנו מוצאים בספר המיוחד במינו הזה משלים שלֵוים ונעימים, יפים ונחמדים, שתכונתם העממית בולטת גם בעד עב־הענן של ה„פילוסופיה״ הרובצת על הספר כלו. המשלים האלה קדמו בודאי הרבה לזמנו של המחבר, הם בודאי חלק מאוצר־המשלים הזתיק של העברים הקדמונים, ולכן אני מוצא לנכון להכניסם לתקופה הראשונה. פתגמים כמו „יוסיף דעת יוסיף מכאוב״, קרוב לודאי שאינם משלי־עם, לא העם התמים יצר אותם: הם הגיונותיו של מתפלסף נקרן שהגה ברוחו הקשה. אבל המשלים הלקוחים מחיי־האכרים, כמו „פורץ גדר ישכנו נחש״, או שומר רוח לא יזרע ורואה בעבים לא יקצור״, הם בודאי משלי־עם: קצורם, מעשיותם, ציורם הבולט, גם ההתול הדק, ההומור הנעים, הם עדות נאמנה לעממיותם.

ואולם אוצר המשלים של התקופה ההיא לא הצטמצם בשני הספרים האלה בלבד. בכל ספרי התנ״ך פזורים המון פתגמים ומליצות, אשר אף־על־פי שלא נקרא עליהם בפירוש שם „משל״א), נִכָּרים הם על נקלה, על פי סגנונם וצורתם המיוחדת, שהם משלי־עם: כלומר, שהתפרסמו והתפשטו בין העם והיו שגורים בפי הבריות בזמן קדום, והנביא או המשורר, שבדבריו נמצא אותו הפתגם ואותה המליצה, לא הוא יצר אותם, אלא לקח מן המוכן, מן המפורסם. אם אחאב מלך ישראל עונה על איומיו החצופים של בן־הדד: „אל יתהלל חוגר כמפתח״, אין צורך להחליט שהוא יצר תוך־כדי־דבור, מניה־וביה, את הפתגם השנון הזה.

א) יחזקאל קורא (י״ח, ב׳): „מה לכם אתם מושלים את המשל הזה על אדמת ישראל לאמר: אבות יאכלו בוסר ושני הבנים תקהינה״. וירמיה אומר (ל״א, כח): „בימים ההם לא יאמרו עוד: אבות אכלו בוסר ושני בנים תקהינה״ — ואינו קורא לו בפירוש משל. אגב אעיר, כי בפי הבריות שגור המשל הזה בנוסחת ירמיה (אבות אכלו — ושני בנים —) ולא בנוסחת יחזקאל.

אלא יותר קרוב לשער, שאחאב השתמש כאן במשל עברי מפורסם[א], שאולי נולד דוקא בקרב העם, בין החיילים שהמלחמה אומנותם. או, למשל, פתגמים מעין „הזורעים בדמעה ברנה יקצורו", קרוב לודאי שהם היו משלי־עם עוד בטרם נכתבו בספר (בכלל מלאים מזמורי־תהלים המון מקראות שחזותם מוכיחה עליהם שהם משלי־עם קדמונים). ואמנם עתה קשה לברר, איזו מליצות ביבליות צריכות להחשב למשלים ופתגמים עתיקים, כלומר: שעוד באותה התקופה הקדומה היו לקנין הכלל, ואיזו מהן צריכות להחשב לקנין הפרט, ליציר־רוחו של הנביא והמשורר; שהרי סוף־סוף אין לשכוח, שהעברים הקדמונים בכלל, והנביאים בפרט, היו מדברים בציורים בולטים, ב„משל ומליצה", וכנוח עליו הרוח, היה הנביא מוציא מפיו מליצה, שיש בה כל הסמנים והסממנים המכשירים אותה להיות למשל־עם, ואשר על־כן היתה באמת אחרי־כן למשל בפי כל (ובכלל, הנה בדורות מאוחרים נהיו רוב פסוקי התנ"ך למשלים ולפתגמים ולציטאטים, — אם מפני שמליצתם וצורתם מכשירתם לכך, או על ידי הוצאת המקראות מפשוטם לתכלית זו, אך על זה אדבר להלן בפרוטרוט).

במשלי התנ"ך מתגלה לנו החדוד העברי בעצם טהרו (בטרם טפלו עליו את ההתחכמות־הפלפולית הרבנית ואת הבדחנות הז'ארגונית). וגם השם „משל" בעצמו מכיל כבר בקרבו את עיקר מושגו של החדוד. כי „משל" פירושו דמיון דבר לדבר, והחדוד הלא הוא בעיקרו המצאת דמיון ושויון מפתיע בין שני דברים הרחוקים זה מזה. או, יותר נכון, דמיון דבר מפורסם לדבר שאינו ידוע כל־כך; ביחוד השואת דבר רוחני לדבר גשמי. כמובן, אין השויון אלא מדומה, כי על כך הוא מפתיע אותנו, כי איש לא פלל להשואה כזו, אבל על ידי ההשואה יובן ויובלט יותר הדבר הנדמה, ה„נמשל". למשל: „פוטר מים ראשית מדון", או „נשיאים ורוח וגשם אין, איש מתהלל במתת שקר", או „כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", — כאן נמשלו, כלומר: הושוו שני דברים, חזיון טבעי מפורסם לחזיון מוסרי, שבהשקפה ראשונה אין כל דמיון ביניהם, כי על־כן מפתיעה אותנו השואה זו; אך תיכף אנחנו מרגישים את החן והשכל הטוב שבהשואה זו, ואנחנו נהנים הנאה עצומה מן המשל־החדוד הזה.

ואולם לא תמיד לובש המשל צורת־השואה בין שני חזיונות. יש שהפתגם המוסרי או איזו הוראה בהויות העולם נאמר בתנ"ך בחצי־משל: כלומר ה„נמשל" חסר בו, והשומע צריך בעצמו למצוא את ה„מוסר" היוצא ממנו וללמוד סתום מן המפורש, נסתר מן הנגלה, או יותר נכון: כלל מן הפרט. כי בחצי־המשל

א) קצת משמע כן מלשון הכתוב: „ויען מלך ישראל ויאמר: דברו (כלומר: אמרו לבן־הדד את המשל המפורסם) אל יתהלל חוגר כמפתח". אך אין זה מוכרח.

יש ציור בולט של חזיון מוחשי פרטי, וממנו יוצא המוסר המפשט הכללי. לדוגמא, אותו המשל המצוין שנזכר למעלה: „שומר רוח לא יזרע ורואה בעבים לא יקצור", הרי הוא בא ללמד, שלא טוב היות האדם זהיר יתר מדי ופחדן נפרז: אבל תחת לאמר זאת בהפשטה ובהכללה, הוא נותן לנו ציור בולט שממנו תצא תורה כללית זו בחכמת־החיים. חדוד, או יותר נכון: התלוצצות קלה, התול, יש גם בחצאי־משלים כאלה. כמו בציור של „שומר רוח", כאילו עיניו משוטטות לכל עבר ושומר את הרוח, פן יבוא ויפזר את הזרע שהוא רוצה לזרוע; או זה של „הרואה בעבים": הוא עומד תמיד נטוי־גרון ומביט למעלה לראות את דרך העבים, שמא הם הולכים וקרובים אל שדהו שהוא אומר לקצור.

או יש שהמשל מדבר ברמז, „במליצה חידות", כמו באותו המשל המצוין ששני נביאים (ירמיה ויחזקאל) ערכו נגדו מחאה נמרצה, ובכל־זאת הוא, לצערנו, אמת לאמתו: „אבות אכלו בוסר ושני בנים תקהינה". תחת לקרוא את הדבר בשמו ולאמר: האבות חטאו והבנים יסבלו עונותיהם, בוחר לו המשל מליצה־חידה יפה, שבעיקרה גם היא השוָאת חזון רוחני (החטא וענשו) לחזיון גשמי (אכילת בוסר וקהות השנים).

אבל יש שהמשל מדבר דוקא בהכללה ובהפשטה, ואז הוא מפתיע אותנו בקצורו הנפלא ובאומנות ההגדרה, הדיפיניציה. כמה בהירה־היא האמת הפסיכולוגית המובעת בשלש המלים „שנאה תעורר מדנים", וכמה מחודד הציור המליצי אשר בו הובעה האמת הפסיכולוגית השניה: „על כל פשעים תכסה אהבה" (במשלי הגוים יאָמר בנידון זה „האהבה היא עורת". ואולם כל בעל־טעם מחויב להודות, שהמשל העברי יפה ממנו הרבה. במשל העברי אין האהבה עורת, אדרבה, היא גלוית־עינים, אלא שבכונה היא מכסה על הפשעים, כדי שלא תראה אותם. זהו ציור מליצי מהודר וגם רך ונפשי מאד).

המשל הדידאקטי המלמד לעשות טוב ולסור מרע, משתדל להשניא את המדות הרעות בכל התחבולות: גם באיומים, גם בלצון ולעג; וכשהוא מתלוצץ במדה רעה אינו נמנע מן ההפרזה כדי לתת אותה לצחוק ולשנינה. ההלצה המשתמשת בציורים נפרזים, עלולה להתהפך לבדחנות המונית נסה (כמו שאירע ל„חדוד" הז׳ארגוני); ואולם במשל העברי, גם כשהוא משתמש בנשק המסוכן של ההפרזה, הוא נשאר בכל־זאת בגבולות האיסתיטיקה ואינו מתהפך לליצנות פרוצה, בורלֶסקית. הפרזות כאלה אנו מוצאים ביחוד במשלי התנ״ך המכוונים נגד העצלות והסכלות. „טמן עצל ידו בצלחת, נלאה להשיבה אל פיו" (או כמו שנאמר במקום אחר: „גם אל פיהו לא ישיבנה"). זוהי בודאי הפרזה גדולה,

אבל ההלצה יפה כל־כך וההומורא) בריא וטוב כל־כך, עד שהיא נושאת חן אפילו בעיני האיסתיטיקן הקפדן ביותר. הפרזה יותר גדולה יש במשל: „אם תכתוש את האויל במכתש בתוך הריפות בעלי לא תסור מעליו אולתו" — ההלצה קרובה כבר לבדחנות, אבל נסות אין בה וטעמה אינו מקולקל. משלים בהפרזות כאלה, נראה שנולדו בקרב העם — לולא דמסתפינא הייתי אומר: בקרב ההמון — ולכן נודף מהם ריח „עממי" יתר מדי.

משלי התנ"ך עוסקים בכל מקצעות החיים, הם מלמדים אותנו אמתיות פסיכולוגיות, ובכלל אמתיות נצחיות; הם מורים גם הלכה למעשה, לשמוש המעשי בבית ובשוק: במקצוע זה, כמובן, רק בחוג הצר: של החיים המצומצמים והבלתי־מורכבים של העברים הקדמונים, כלומר: של חיי אכרים. ביחס זה מתמיה קצת רבוי המשלים על עשירות ועניות, וביחוד הפיסימיות שבהם, שלפעמים היא נראה כריזיגנציה, או גם כהודאה שכך צריך להיות. ובאמת יש לתמוה איך נולדו אצל אכרים פשוטים משלים כאלה: „הון יוסיף רעים רבים ודל מרעהו יפרד", „גם לרעהו ישנא רש ואוהבי עשיר רבים" — ואין צריך לאמר המשלים המאוחרים שבקהלת: „הכסף יענה את הכל", „חכמת המסכן בזויה", וכדומה. האמנם היו כבר העברים הקדמונים מכבדים את העשירים ובוזים וגם שונאים את העניים? ואמנם בשביל המשלים הללו מגנים אותנו אומות־העולם, ובפרט אותו הסכנתא האשכנזי זומבארט, והוא מרים על נס ביחוד את הפתגם (משלי י"ד, כד): „עטרת חכמים עשרם"ב). אמנם זומבארט רוצה להוכיח מזה שהעברים הקדמונים היו ברובם סוחרים. אבל זוהי בדותא גמורה; ואם יש עוד צורך להוכיח בטולו של השקר הזה, יבואו המשלים בעצמם ויטפחו על פניו, שהרי במאות המשלים שבמשלי שלמה וקהלת אין אף אחד מעולם המסחר (תחת אשר מן התקופה התלמודית, שאז כבר עסקו היהודים — ביחוד יהודי־בבל — במסחר ותגרנות, נמסרו לנו בתלמוד משלים „מסחריים", — אם גם מעטים מאד — כאשר נראה להלן). המשל היחידי במקצוע זה: „רע רע יאמר הקונה ואוזל לו אז יתהלל", לא יוכל להעיד על „תגרנותם" של העברים הקדמונים, לא רק מפני שהוא עֵד אחד, אלא מפני שהוא עולה יפה גם לגבי

א) גזרה היא מלפני חכמי הגוים, ש„הומור" זר לרוח היהודי — ו„חכמי" ישראל בזמננו מודים להם. ואולם אני חושב, שהחלטה זו היא מן השקרים המוסכמים, ובהמשך דברי המאמר תגלה, שלא מיבעי בחדוד ה ע ב ר י, אלא אפילו בחדוד ה ז'א ר ג ו נ י יש הומור, מפני שההומור האמתי בא לנו בירושה מאת העברים הקדמונים.

ב) סופו של הפסוק: „אולת כסילים אולת", מעיד, אמנם, לפי דעתי, ש כ ו ל ו משובש הוא (וזה אינו הפסוק המשובש היחידי במשלי שלמה). אך לאידך גיסא, הלא יש עוד משל כזה, אם גם מאוחר (קהלת ז', יא): „טובה חכמה עם נחלה"...

אכרים: סוף־סוף יש קצת מקח־וממכר גם בין כורמים ויוגבים, ודוקא בכפר אפשר למצוא קונים המצטיינים בערמומיות קטנונית זו, המתוארה בהומור יפה כל־כך במשל הנזכר א).

ואולם חקירה זו — על „תגרנותם" של העברים הקדמונים — איננה עתה מעניני, והנני עוזב את התקופה המקראית ועובר אל התקופה השנית, התלמודית (על השמוש במשלי התנ״ך בדורות המאוחרים ועד היום הזה ידובר להלן בפרטיות).

התקופה השנית מקיפה את ימי הבית השני ועד חתימת התלמוד, היינו לערך אלף שנים. המשלים והפתגמים של התקופה הארוכה הזאת מפוזרים ומפורדים בים התלמוד ובאפיקי הים הגדול הזה — המדרשים. קובצים מיוחדים של משלים ופתגמים מימי הבית השני (כאותם שמימי בית ראשון) לא הגיעו לידינו. מרמזים שונים שבתלמוד נראה, אמנם, כי היו ספרים כאלה, ובפירוש נזכרו ממין זה ספרי בן־לענה ובן־תגלה; אבל לצערנו אבדו עוד בזמן קדום ואינם. אמנם יש בידינו ספר־המשלים של בן־סירא, שמחברו חי כמאתים שנה לפני החורבן השני. אבל הספר נמסר לנו, כידוע, לא במקורו העברי אלא בתרגום יוני: ואף־על־פי שלפני מאה שנה בערך תורגם שוב לעברית, תרגום מן התרגום, הנה ידוע הוא שבמשלים העיקר הוא מקוריות הלשון: משל שהורק מכלי אל כלי פנה זיוו, פנה הודו, פרחה נשמתו. אמנם בשנים האחרונות גלה החכם המנוח ר׳ שלמה שֶׁכטר, בין כתבי־היד שבגניזה הקאירית, קובץ משלי בן־סירא בלשון עברית, שלפי דעתו ולפי דעת חכמים אחרים הוא המקור העברי של הספר. אבל יש חכמים וחוקרים המטילים ספק במקוריותו של כתב־יד זה: יש אומרים, שהוא אינו אלא תרגום מיונית או מסורית, ועדיין לא באו לידי החלטה. אך באמת אין זה נוגע הרבה לנידון דידן: סוף־סוף החלק היותר גדול של משלי בן־סירא חזותם מוכיחה שאינם כלל משלי־עם, אלא ילדי־רוחו של המחבר, ועל־פי־רוב ולדות שיצאו לאויר העולם בקושי גדול, ועל־כן רובם אינם בני־קימא ולא נקלטו באוצר־המשלים של האומה הישראלית (מלבד מַה שלא הספיקו להתאזרח בקרב העם, מפני שגוף הספר העברי אבד בזמן קדום). רק חלק קטן של משלי בן־סירא טבועים בחותמה של החכמה העממית, והם אמנם מובאים כולם בתלמוד במקומות שונים, מיעוטם בשם בן־סירא, ועל־פי־רוב בלי הזכרת שמו, ויש גם בלשון „המשל אומר", ולפעמים גם בסימן „שנאמר" או „דכתיב" כאילו היה זה פסוק בתנ״ך (שמזה אמנם נראה, שבדורות ההם

א) גם המשלים על „מלוים ולוים" והאזהרות המרובות כלפי „הערבות", אינם מעידים כלל על תגרנות.

היו המשלים האמתיים של בן־סירא מפורסמים מאד ושגורים בפי הבריות — ביחוד בפי החכמים). ומאותם המשלים המשובחים שלו, שנמסרו לנו בתלמוד, עוד חיים וקימים אצלנו הרבה עד היום הזה, ואנחנו משתמשים בהם בדבור ובספרות. כמו: „אין אורח מכנים אורח" (שבתלמוד — ב"ב צ"ח: — הובא בשם בן־סירא בנוסח כזה: „וקל מסובין אורח מכנים אורח"); „במופלא ממך אל תדרוש" וכו'; „גלה סודך לאחד מאלף"; „כל עוף למינו ישכון ובן־אדם לדומה לו", ועוד כאלה.

ואולם המקור הראשי והעיקרי למשלי־העם מאותה התקופה הארוכה, הוא, כאמור, התלמוד. אלפי המשלים והפתגמים שבתלמוד ובמדרשים מפוזרים ומפורדים במקומות שונים בתוך דברי הלכה ודברי אגדה. אבל יש בתלמוד קובץ מיוחד, מסכת שלמה המכילה רק משלים ופתגמים, זו מסכת אבות. אמנם במסכת הנפלאה הזאת נקרא על כל משל ופתגם שמו של איזה חכם, ומזה מוכח לכאורה, שאין אלה משלי חכמים, קנין רוחם הפרטי של הסופרים והתנאים הנקובים שם בשמות, מימי שמעון הצדיק עד האחרונים שבתנאים: ר' יהודה הנשיא ובניו וגם נכדיו. אבל באמת, אין קריאת השמות של חכמים ידועים על משלים ופתגמים מוכיחה כלום. הלא באותה מסכת אבות אנו מוצאים משל מפורסם ממשלי־שלמה מיוחס לאחד התנאים הקדמונים: שמואל הקטן אומר „בנפול אויבך אל תשמח", וגו'. וכדי לישב את הפליאה הזאת, הרינו מחויבים לאמר, שהכונה היא, כי אותו התנא היה מחבב ביחוד את המשל הזה, והוא היה מרגלא בפומיה. ואם־כן יש לנו רשות להחליט, כי מה שאירע לשמואל הקטן הוא סימן ל„אבות", כלומר להרבה מאמרים שבמסכת אבות. ולא על־פי עֵד אחד נקים דבר; כי באמת מקרהו של שמואל הקטן אינו מקרה בודד: יש עוד משלים, המיוחסים בפרקי אבות לתנאים ידועים, והם לקוחים לא ממשלי־שלמה, אלא ממשלי בן־סירא, כאשר כבר העיר החכם המנוח רייפמאן באחד ממאמריו. ומלבד זה הנה באותה המסכת מתיחס לפעמים מאמר אחד לחכמים שונים[א]). כל־זה נותן מקום לספקן להרהר אחרי „אבהותם" של החכמים על רוֹב המאמרים שנקרא שמם עליהם. מה שנקרא שמו של איזה תנא על משל במסכת אבות, אינו מוכיח איפוא כלל שאותו התנא הוא באמת אביו, יוצרו ומחוללו של המשל, אלא שהוא היה נושא אותו תמיד על שפתיו, והיה מפנה אליו את לב תלמידיו בהמרצה יתרה, מפני שמצא בו רעיון חשוב ביותר. ולכן רשאים אנחנו גם להחליט, שכמה וכמה ממשלי „אבות" הם משלי־עם

א) „המאמר „הוה מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות" מיוחס בפרק א' דוקא לשמאי הקפדן, ובפרק ג'—לר' ישמעאל הנוח לבריות, ועוד.

עתיקים, שנתיחסו אחרי־כן לחכמים ידועים מפני הטעמים האמורים, ואולי גם מפני שאותם החכמים שמו אותם לקו ולמשקולת בחייהם.

לפי דעתי, כל אותם המשלים בפרקי־אבות שאין בהם עיוניות יתרה והפשטה מרובה או גם מוסריות קשה ועמוקה, — כל אותם המשלים הקלים, הפשוטים, הנוחים בצורתם הנעימה ובהלצתם הדקה, ושיש בהם תכלית מעשית לשמוש בחיי יום־יום, — אותם המשלים ראויים להחשב למשלי־עם, אף־על־פי ששמו של ר׳ אליעזר או ר׳ יהושע או ר׳ עקיבא נקרא עליהם. כמו: „אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו"; „אם אין אני לי, מי לי"; „מרבה נכסים מרבה דאגה"; „אמור מעט ועשה הרבה"; „אם אין קמח אין תורה", ואולי גם: „אהב את המלאכה ושנא את הרבנות", ועוד ועוד.

אך כאן צריך אני להזכיר דבר מתמיה שנמצא בירושלמי (סנהדרין פ"ד, סוף הלכה ה׳): „מתלא אמרא: הוה ראש לשועלים ולא זנב לאריות" — ממש ההפך מהאמור באבות! ומזה יוכל בעל־דין קשה להוציא לכאורה מסקנה, שהמשלים ב„אבות" הם רק משלי חכמים, ולעומתם היו להעם משלים מִשֶׁלו, שהורו לפעמים ההפך. אך באֱמת אין מקשין על משלים, ובכל הלשונות יש משלים הסותרים זה את זה; ודי להזכיר את שני הפסוקים התכופים שבמשלי שלמה: „אל תען כסיל כאולתו" — — „ענה כסיל כאולתו" — —. ובנוגע להמשל „הוה ראש לשועלים — ", הנה גם על יוליוס קיסר מספרים שהוא היה אומר: „מוטב שאהיה הראשון בכפר, משאהיה השני ברומא". ועדיין קשה להכריע, מי הוא רודף־כבוד ובעל־גאוה יותר: אם זה שרוצה להיות ראש לשועלים, או זה הבוחר להיות זנב לאריות...

אך האמת נתנה להאמר, כי בין מאות המשלים המצוינים שבפרקי־אבות, יש רק מעטים מאד הטבועים בחותמה של העממיות האמתית; רובם ריח תורה, ריח בית־המדרש נודף מהם, — אלא שבכל־זאת נהיו אחרי־כן, ברבות הימים, גם הפתגמים העמוקים והעיוניים למשל בפי כל. בדקתי ומצאתי יותר מחמשים משלים ופתגמים מפרקי אבות, שכמעט כל מי שאיננו בור גמור משתמש בהם עד היום הזה בחיים המעשיים[א]. כמו: „אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו"; „אל תפרוש מן הצבור"; „לא הבישן למד, ולא הקפדן מלמד"; „היום קצר והמלאכה מרובה", ועוד הרבה (גם אותם הנזכרים למעלה). וגם מעט המשלים הארמיים שב„אבות", כמו: „לפום צערא אגרא", וביחוד פתגמו המפורסם של הלל: „על

א) להתפשטותם של משלי „אבות" בקרב העם גורם בודאי הרבה המנהג של „אמירת הפרקים" בשבתות החורף. אבל אלמלא היה להמשלים „יחוס עצמם", לא הועילה להם „זכות־אבות" זו.

דאטפת אטפוך" (שבו משתמשים אמנם ביחוד בדרך־הלצה, ובפרט הסוחרים על הקונקורנטים שלהם שנכשלו בעסקיהם).

ואולם המשלים העממיים האמתיים בלי שום פקפוק, הם אותם המפוזרים במרחבי התלמוד והמדרשים, ושנמסרו לנו בלשון הארמית, או כנכון יותר: בדיאלקט הארמי, שבו דברו המוני היהודים כל ימי בית שני, ועוד הרבה מאות שנים אחרי־כן (החכמים השתדלו לדבר עברית, לא רק בבית־המדרש וגם בדרשם לפני העם א), אלא גם בשיחות־חולין שלהם). המשלים הארמיים שבתלמוד מובאים רובם בלשון „היינו דאמרי אינשי", או „מתלא אמרא", או „משל הדיוט אומר" (כלומר: המשל של המון העם) — ובאלה הרי אין שום ספק בעממיותם. אבל גם אותם המשלים הארמיים שלא נאמר עליהם „אמרי אינשי" וכדומה, ואפילו אותם שהובאו בתלמוד בשמו של איזה חכם, של איזה אמורא, צריכים להחשב למשלי־עם, מכיון שיש בהם הסימנים המובהקים שבמשלים אמתיים: הקיצור, החריפות והציור הבולט. הנה דוגמא אחת: במסכת בבא מציעא (צ"ז.) יסופר מעשה כזה: איש אחד שאל מחברו חתול, לכַלות את העכברים שבביתו. והנה קרה מקרה משונה: העכברים התנפלו על החתול ויהרגוהו. בעל החתול תבע את השואל לדין לפני ר' אשי, והאמורא נבוך ולא ידע איך לפסוק הלכה (אם זה „אונס" חיב השואל, ואם זה נחשב כ„מתה מחמת מלאכה" הוא פטור).- „אמר לו ר' מרדכי: הכי אמר אבימי מהגרוניא משמיה דרבא: „גברי דנשי קטלוהו לא דינא ולא דיינא"! והנה אף־על־פי שהפתגם המחודד — „גברא דנשי קטלוהו" — נמסר כאן איש מפי איש בשם רבא, בכל־זאת אין כל ספק, שזה היה משל עממי, אלא שהאמורא רבא השתמש בו בהומר יפה להורות על־פיו הלכה בשאלות משפטיות סבוכות ממין זה. והכונה שם בתלמוד היא, לפי דעתי, כך: רב מרדכי מסר לרב אשי, כי בענינים כאלה היה רבא מתנהג לפי המשל העממי הזה, שבאמת הוא עולה להם יפה מאד ב), והוא הדין בהרבה מימרות, שהאמוראים משתמשים בהן באופן מחודד בשעת מלחמתה של תורה, אבל חזותו מוכיחה שהם משלי־עם. וכן יש שהאמורא מקשה ממשל עממי על הלכה או על דברי

א) במסכת פסחים (מ"ב.) מסופר בנידון זה מעשה יפה: האמורא רב מתנה דרש בצבור (בקהלה ב ב ל י ת !) לפני הפסח בהלכות אפית המצות, ויאמר (בעברית), כי צריך ללוש את המצות ב מ י ם ש ל נ ו (מן הפעל „לון"), למחר הביאו אליו אנשי המקום את כדיהם ויבקשו ממנו לתת להם מן המים שלו (כי הם הבינו את המלה „שלנו" כמלת הגוף), ואז ברר להם את טעותם.

ב) אגב אעיר, כי מן המשל הנ"ל—גברא דנשי קטלוהו"—נראה, שהיהודים, עוד דורות הרבה אחרי החורבן השני ולמרות הדתיות הנפרזה והמוסריות הזועמה, המדכאה והמבטלת את החומר מפני הרוח, היו נותנים בכל־זאת ערך גדול מאד לגבורת־אנשים, ורגש הגאון של הגבר היה ער וחי בקרבם. „גברא דנשי קטלוהו" — האין זה הד הקריאה ההירואית־הגאותנית של אבימלך בן ירובעל: שלוף חרבך ומותתני, פן יאמרו לי א ש ה ה ר ג ת ה ו !

חברו. למשל בבא מציעא (מ:): מתקיף לה רב פפא: „זבן וזבין תגרא איקרא? וגם כאן, כמובן, לא יצר האמורא את המימרא היפה הזאת על רגל אחת, אלא שהשתמש במשל מפורסם לצורך הקושיא (ואמנם כאן אומר רש״י בפירוש: „משל הוא״). וכן בכמה מקומות בתלמוד בבלי (וגם במקום אחד בירושלמי: חגיגה פ״א, ה״א) מתפלא המקשן: „יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא!״ וכמובן, גם זה משל מפורסם, אף־על־פי שבשום מקום לא הובא בלשון „אמרי אינשי״ וכדומה.

אמנם לא תמיד נוכל לעמוד על אפיו של מאמר חריף שנזרק מפי איזה אמורא ולברר, אם משל מפורסם הוא או חדוד יפה, שיצר בשעת התפלפלותו או בשיחת חולין שלו (ושמפני יפיו היה אחר־כך למשל), שהרי האמוראים היו חריפים ומחודדים די הצורך ליצור פתגמים שיתקבלו אחר־כך באומה כמשלים. לכן לא נוכל להחליט דבר אלא באותם המאמרים שיש בהם סמנים מובהקים של משלים עממיים. לסוג זה אני חושב, למשל, את הפתגם החריף והמעליב שקראה האשה החכמה והנאיונה ילתא (אשת ר׳ נחמן ובת הריש־גלותא) על עולא בקצפה עליו: „ממהדורי מילי ומסמרטוטי קלמי״. זהו בודאי משל המוני, שבכל־זאת יש בו הסימן העיקרי של המשל העברי העתיק: השואה מפתיעה של שני דברים, שאין ביניהם לכאורה שום דמיון. ואין ספק, כי משל זה לא נברא בהבל פיה של ילתא בין־רגע דוקא לכבודו של „עולא נחותא״ (שהיה הולך ושב מארץ ישראל לבבל ומהכא להתם, ועל־כן מכוון אליו הפתגם יפה), — אלא שהיא השתמשה כאן במשל השגור בפי הבריות — וביחוד, כנראה, בפי הנשים (יש במשל זה איזה „טעם נשים״ — אם אפשר לאמר כך: הדמיון „מסמרטוטי קלמי״ נאה ביחוד ל„בעלת־הבית״, וגם אי־הרצון כלפי ה„מהדורי״ מונח יותר בטבעה של האשה).

בדברי על המשלים שבתלמוד, וביחוד על המשלים הארמיים שבו, אני מתכוון אל התלמוד הבבלי ואל הדיאַליקט הארמי שלו, כלומר: של יהודי בבל הקרוב מאד לעברית. ואף אמנם כל המשלים והפתגמים והדבורים, השגורים בפי הבריות עד היום הזה, לקוחים מן התלמוד הבבלי, ומן הירושלמי לא לקחנו כמעט כלום. מדוע? פשוט, מפני שבדליכא שאני, מפני שבירושלמי אין כמעט שום משלים, והמעטים שיש בו נמצאים גם בבבלי. אמנם במדרשים, וביחוד בבראשית רבה, שנקרא בצדק „אגדת ארץ־ישראל״, יש משלים ופתגמים בעברית וארמית, אבל גם־כן במספר לא גדול. ואולם מזה לא מוכח כלל, שיהודי ארץ־ישראל לא היו עשירים במשלים. אדרבא, דוקא התלמוד הבבלי מביא הרבה משלים מצוינים, שהוא מיחס בפירוש לבני ארץ־ישראל. כגון המשל המוסרי המהודר „מלח ממון חָסר״ (או „חֶסד״) מעיד עליו הבבלי (כתובות ס״ו:) בשם

רבן יוחנן בן זכאי, שמקורו מירושלים (לא כדין מתלין מתלא בירושלים?). זהו אפוא משל עוד מימי הבית השני, והיה שגור ביחוד בפי „יקירי ירושלים". וכן נודע לנו מהבבלי, כי „במערבא" (בארץ־ישראל) כשאיש לוקח אשה היו חבריו שואלים אותו: „מצא" (מצא אשה מצא טוב") או „מוצא" („ומוצא אני מר ממות את האשה")? בחדוד זה, שהוא „למדני" קצת, השתמשו, כנראה, ביחוד, תלמידי־חכמים; אבל לא מן הנמנע הוא שברבות הימים היה לפתגם עממי, כמו שבאמת הוא עתה שגור בפי הבריות. והרבה משלים גמורים נמסרו לנו בתלמוד בבלי בלשון „במערבא אמרי".

אך לא זו בלבד, אלא שהתלמוד הבבלי מעיד להדיא, שבימי האמוראים היו לבני ארץ־ישראל ולבני בבל משלים שונים על ענין אחד: כלומר: יהודי בבל היו אומרים על ענין אחד משל זה, ובני ארץ ישראל היו ממשלים על אותו הענין עצמו משל אחר; והמשל של הבבליים לא התאזרח בארץ־ישראל והמשל הארצישראלי לא התאזרח בבבל. כי כך לשון הגמרא (מכות י"א.): הכא (כלומר בבבל) אמרינן: טוביה חטא וזיגוד מינגד, התם (כלומר: בארץ־ישראל) אמרי: שכם נסיב ומבגאי גזיר. שני המשלים נאמרים, כשאיש נקי סובל יסורים בשביל אחר. שניהם הם מסוג „המשלים ההיסטוריים", כלומר: שנוסדו על מעשים שהיו. המשל הבבלי מקורו בעובדה זו: איש אחד, זיגוד שמו, בא אל רב פפא והעיד לפניו, שאיזה טוביה עבר עבירה. ויצו רב פפא להלקות את — זיגוד (מפני שעבר על „לאו לא יקום עד אחד באיש"). אז קרא זיגוד בתמהון: טוביה חטא וזיגוד מינגד (לוקה), ומאז היתה הקריאה הטראגי־קומית הזאת למשל עד היום הזה. והמשל הארצישראלי מיוסד גם הוא על מעשה שהיה — אבל לא על מעשה מזמן מאוחר ובבני־אדם שאינם מפורסמים כלל, אלא מעשה מספורי התורה, מספור שכם בן־חמור, בפרשת „ותצא דינה". על המשל ההיסטורי וההומורי הנחמד הזה בא ביאור יפה במדרש בראשית רבה, ועל־פיהו נוכל לצייר לנו את הדבר באופן כזה: שכם וחמור אביו וכל פקידיו עומדים בשער העיר ומפתים ומשדלים בדברים את כל הבא העירה להמול. והנה אכר בא מן הכפר, ואנשי שכם מושכים אותו לאותו מעשה. האכר, מבגאי (סתם אכר נכרי נקרא בתלמוד מבגאי, זה שם המוני כללי, כמו „יורקא" ברוסית) הוא סרבן באותה שעה, מתעקש ואינה רוצה. אז מבאר לו שכם, כיד הדברנות הטובה עליו, שהוא מתחתן במשפחה גדולה, במשפחת יעקב, והתחתנות זו תביא תועלת עצומה למדינה ורק תנאי קטן דורשים בני־יעקב, ואם־כן צריך להביא את הקרבן הקטן בשביל הנאה מרובה כזו. האכר, מבגאי דנן, הוא ערל טפש, ומוחו המטומטם אינו תופס כלל את הפוליטיקה העמוקה של שכם. הוא מבין מתוך כל הנאום הארוך

של שכם רק דבר אחד: ששכם לוקח אשה, והוא, האכר, מחויב להמול בשביל כך. והנה הוא מתגרד מאחורי אזנו, מניע את כתפיו וממלמל: „שכם נסיב ומבנאי נזיר" (שכם נושא אשה ומבנאי נמול)!"

הננו רואים אפוא כי ליהודי ארץ־ישראל היו משלים מיוחדים, שהבבליים לא השתמשו בהם (אף־על־פי שהמשל „שכם נסיב" הוא בודאי יפה ומחודד הרבה יותר מ„טוביה חטא" וגם — אם אפשר לומר כך — לאומי־היסטורי יותר). אך, כמובן, קשה עכשיו לדעת, אם מספר המשלים המיוחדים הללו היה רב או מעט, ובכל־אופן יש לנו להצטער על שלא נמסרו לנו. ואולם בדרך־כלל נוכל להחליט, שרוב המשלים הארמיים היו משותפים ליהודי שתי הארצות, והא ראיה, שהרי המשלים הארמיים המועטים, שהובאו בתלמוד הירושלמי ובמדרשים, נמצאים בלי שום שנוי גם בתלמוד הבבלי.

מלבד המשלים הארמיים, שהם אמנם עיקרם ורובם של משלי התלמוד, יש בתלמוד ובמדרשים גם מספר גדול של משלים ופתגמים עבריים (חוץ מאותם שבפרקי" אבות), שהם פנינים יקרות באוצר־משלינו לא מפאת תכנם המצוין תמיד, אלא גם מפאת צורתם, שלפעמים היא יכולה להתחרות בחנה ויפיה גם עם משלי התנ"ך. אך בטרם אשים פני אל המשלים העבריים שבתלמוד הנני להעיר, כי במדרשים (וביחוד במדרש במדבר רבה, שהוא מאוחר בזמנו מאד) נמצאים משלים אחדים בלשון עברית, ואותם המשלים בעצמם מובאים בתלמוד (או במדרשים קדומים) רק בארמית. ואולם כל בעל טעם וכל בעל חוש לשוני יכיר ויודה תיכף, שהנוסח הארמי הוא העיקר, הוא המקור, בלשון זו יצר העם את המשל, והנוסח העברי אינו אלא תרגום. ויען כי משלים בכלל לא נתנו להתרגם, ואפילו מארמית לעברית הקרובות מאד זו לזו, כי על־ידי התרגום תשש כחו וגם ליחו של המשל — לכן אין גם במשלים המתורגמים שבמדרש רוח חיים (ולכן שגור בפי הבריות עד היום הנוסח הארמי ולא תרגומו העברי). הנה לדוגמא, המשל הארמי המפורסם „זרוק חוטרא לאוירא אעיקריה נפיל" נמצא ב„מדבר־רבה" בעברית: „זרוק מטה לאויר לעיקרו נופל". הרי תרגום נאמן, ובכל זה הוא כגוף בלי נשמה לעומת המקור הארמי (אגב: „מטה" אינו מוסר לנו כלל את ה„חוטרה" הארמי). וכן הוא גם במשל מפורסם אחר: „בירא דשתית מיניה מיא, לא תשדי ביה קלא". משל זה הובא במדרש בעברית: „בור ששתית ממנו מים, אל תזורק בו אבן". כאן אפשר להכיר את אי־מקוריותו של הנוסח העברי על־ידי השגיאה של המתרגם. בנוסח הארמי, המקורי, נאמר: „לא תשדי ביה קלא". „קלא" פירושו גוש עפר, חומר, טיט־חוצות, — כלומר: דבר המעכיר ומדליח את המים. ובזה מובן המשל יפה: אל תשלך אל אותו הבור רפש וטיט

להעכיר את המים ששתית מהם. אבל המתרגם העברי לא מצא בעברית מלה אחת המוסרת בדיוק את ה„קלא", ולכן לא דק ויכתוב במקומו „אבן". ובזה סר טעמו ונמר ריחו של המשל, שהרי אבן אינה מעכירה את המים בבור, ומה איכפת להם להמים, אם משליכים לתוכם אבן? — בעל התרגומים הללו הוא, כאמור, ביחוד בעל ה„מדבר־רבה". המדרש הזה נחבר בזמן מאוחר מאד, כי כבר נזכרו בו „עשר ספירות", וגם יש בו ציטאטים מפיוטיו של הקליר; וכנראה ישב מחברו לא בארץ־ישראל ולא בבבל, אלא במדינה אירופית (אפשר באיטליה) ויהודי המדינה הזאת לא ידעו את הלשון הארמית, ולכן השתדל לתרגם בשבילם לעברית גם את המשלים הארמיים. ואולי עשה זאת לא משום אי־ידיעתם של יהודי מדינתו, אלא מתוך קנאה יתרה ללשון העברית, קנאות של פּוריסט נלהב וזה בודאי חוסר־טעם. ואמנם על בעל המדרש עוד אפשר ללמד זכות, שהרי בימיו עוד לא נתפשטו כל־כך המשלים הארמיים בקרב הקהל, ויהודי ארצו אולי לא שמעו אותם מעולם, ולכן חשב שלא יקלקל את טעמם אם ימסרם להם בפעם הראשונה בעברית. אבל בדורנו, אחרי שכבר עברו כאלפים שנה על המשלים הארמיים, אחרי שהם שגורים בפי כל וכבר נבלעו ממש בדמנו (ובפרט שהארמית שלהם קרובה מאד לעברית ומובנה על נקלה), — אם בדורנו יש סופרים המשתדלים לתרגם אותם המשלים ל„עברית צחה", ולמשל במקום „בתר עניא אזלא עניותא" הם כותבים דוקא „אחרי העני הולכת העניות" — הרי אנו רשאים לחשוד גם אותם בעניות — אבל לא חמרית.

המשלים והפתגמים העבריים המפוזרים ומפורדים בכל רחבי התלמוד והמדרשים רובם, בלי ספק, נוצרו בבית־המדרש, על־ידי חכמי ארץ־ישראל וחכמי בבל, על ידי התנאים והאמוראים. אבל יש בהם חלק גדול, שאנחנו רשאים לחשבם ליצירות עממיות, כי תכנם מעיד עליהם שנוצרו בשוק החיים על־ידי העם בעצמו — כמובן, בזמן קדום, כשהלשון הארמית לא גרשה עוד כלה את העברית מן הבית ומן השוק. ולמשל, בפתגם המצוין „פרצה קוראה לגנב" מרגיש אני את ריח־השדה, ריח הכפר, ובטוח אני שאבותיו היו אכרים ולא תנאים או אמוראים (ובתחלה היתה כונתו כפשוטו, ואחר כך הכניסו בו החכמים גם כונות אחרות והשתמשו בו לענינים שונים, כמו שקרה אמנם לכל המשלים). ולא זו בלבד, אלא שאני רואה במשל זה עממיות הרבה יותר מאשר במשלים הדומים לו שבלשונות הגויים. כידוע, הרעיון של המשל הזה נמצא גם במשליהם של אומות־העולם: המשל האשכנזי אומר בנידון זה „געלעגענהייט מאכט דיעבע", וכן אומר הצרפתי, ועוד. אבל דוקא במשל הלועזי יש הפשטה: „געלעגענהייט", שעת־הכושר, הזדמנות — זהו ענין מפשט, „העם" אינו מדבר בלשון כזו, ובשום אופן

לא יאמר „געלעגענהייט מאכט — ״, ולכן אין המשל הלועזי עושה רושם של משל עממי אמתי, אבל „פרצה קוראה לגנב״ זהו דוקא עממי; כאן יש הנשמה, טבעיות, ציור בולט, נאטורליסטי ממש. הפרצה קוראה לגנב: בוא וגנוב, הנה פתח פתוח! — ומשלים עבריים מצוינים בטבעיותם כזה יש הרבה בתלמוד, ואני נוטה ליחס אותם דוקא אל העם ולא אל מוריו ומאשריו.

גם אותם הפתגמים העבריים, שבתלמוד נקרא עליהם בפירוש שמו של איזה חכם, יש אשר חזותם ותכנם מעיד עליהם שמקרב העם יצאו, אלא שהחכמים השתמשו בהם בדבורם לענין הנאות להם. לסוג זה אני חושב את תשובתו של ר׳ עקיבא לר׳ שמעון בן יוחאי, שבקש ממנו ללמדו תורה, ועל־זה ענהו ר׳ עקיבא: „יותר ממה שהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להניק״ (פסחים קי״ב.). כמדומני, שאפילו עור בשתי עיניו יראה את העממיות (את ה„כפריות״) שבפתגם זה: זהו בודאי „משל הדיוט״ עתיק, ור׳ עקיבא השתמש בו יפה לענינו. ואולם המאמר „אם בקשת להֵנָּק התלה באילן גדול״, שנמנה שם בגמרא בין הדברים שלמד ר׳ עקיבא לר׳ שמעון בן יוחאי, נראה שזהו איזו מליצה אליגורית של ר׳ עקיבא בעצמו, שהרי משל עממי לא היה צריך ללמדו. אך בכלל היה ר׳ עקיבא אוהב לתבל את דבריו במליצות פיוטיות אז מחודדות, כאשר נראה גם ממעשה נאה שנמסר לו במשנה ובברייתא (בבא קמא צ״א.): מעשה באחד שפרע ראש אשה בשוק וחיבו ר׳ עקיבא לשלם לה ארבע מאות זוז (דמי בשתא). אמר לו (האיש): רבי, תן לי זמן, ונתן לו. שְׁמָרָה [כשהיא] עומדת על פתח חצרה, ושבר את הכד [שלה] בפניה, ובו כאיסר שמן (שמן ששויו איסר, מטבע קטנה). גלתה ראשה והיתה מטפחת ומנחת ידה על ראשה (מתוך כעס). העמיד עליה עדים ובא לפני ר׳ עקיבא; אמר לו: רבי, לזו אני נותן ארבע מאות זוז? (הרי אין לה בושת, אחרי שהיא מבזה את עצמה כל־כך בשביל דבר מועט). אמר לו ר׳ עקיבא: „צללת במים אדירים והעלית חרס בידך!״ א) אדם רשאי לחבול בעצמו, ואחרים שחבלו בו חייבים, וכו׳. המליצה צללת במים אדירים וכו׳ היא מהודרה ומחודדה מאד (היא רומזת לה„צוללים״ היורדים לנבכי הים לבקש מרגליות וכדומה), ועולה יפה לאותו האיש שטרח טרחה גדולה כזו לשוא. מליצה זו היתה ברבות הימים לפתגם שגור, אך, כנראה, היא קנינו הפרטי של ר׳ עקיבא ולא יצירה עממית.

ר׳ עקיבה ענה בפתגם יפה, בהגינו על כבודה של אשה פשוטה, ורבו ר׳ אליעזר ענה גם־כן בפתגם חריף כדי להעליב אשה חכמה. „אין חכמה לאשה אלא בפלך!״ — אמר ר׳ אליעזר לאשה חכמה (כן מעיד עליה התלמוד, יומא ס״ו, וגם בירושלמי סוטה פ״ג, ה״ד), ששאלה אותו איזו שאלה במעשה העגל.

א) מליצה יפה זו הובאה שם רק בברייתא, ובמשנה איננה.

בודאי אין בתשובה זו „גלנטיות" יתרה כלפי כבוד ה„מין היפה", ואולם כל החושב, שר' אליעזר הוא הוא שיצר באותה שעה את הפתגם המעליב הזה, אינו אלא טועה. זה היה בודאי משל מפורסם בין היהודים משכבר הימים (ובאמת יש דוגמתו בהרבה אומות ולשונות — מה שיכול להיות קצת תנחומין לאחיותינו, שהרי „צרת רבים חצי נחמה"), — ור' אליעזר, שבכלל היה אדם קשה, קפדן גדול ולא־נוח לבריות, השתמש במשל זה כדי להראות אי־רצונו להאשה העוסקת בדברי תורה.

בכלל אני רואה לחובה להדגיש ולחזור ולהדגיש, שאין לנו להשגיח כלל במה שהתלמוד קורא שם חכם על מאמר משלי. עם ישראל היה תמיד עם פקח, פקח בשתי הוראותיו; בר־דעת וגלוי־עינים; הוא הסתכל בבינה יתרה בעולם הגדול וב„עולם הקטן" (כלומר: האדם), לכן עלבון גדול הוא לאבותינו הקדמונים אם נחשוב, שכמעט כל משליהם ופתגמיהם המחוכמים הם פרי הגיונם של הכמיהם הגדולים, של בני־עליה, של יחידי־סגולה שבהם, והעם בכללו לא השתתף כלל ביצירתם. משלי־מוסר מפשטים יתר מדי ומשלי־חכמה עמוקים יתר מדי אלה הם בודאי פרי מחקריהם של גדולי האומה: ואפילו אם לא נקרא על משלים כאלה שמו של איזה חכם, הרי על־פי טבעם הם מחויבים להיות יצירי בית־המדרש. אבל משלים שיש בהם כללים של פקחות לשמוש בחיים המעשיים, או הערה יפה על מנהגי העולם וטבע הבריות — אלה הם בודאי מסקנות הסתכלותו של העם בכללו, בין אם נמסרו לנו בלשון ארמית או בעברית, ומה שנקרא עליהם שמו של איזה חכם לא אכפת לנו כלל[א].

ולא זו בלבד, אלא אפילו כשהחכם דורש איזה מקרא, ומתוך הדרשה, בתור מסקנה, יוצא איזה פתגם משלי — גם אז אין לנו לחשוב, שאותו הפתגם נולד באמת מאותה דרשה. לא, נהפוך הוא: אותו הפתגם היה משל מפורסם קודם־לכן, ואחרי־כן בא הדרשן והסמיך את המשל על פסוק בתנ"ך, בדרך דרוש מחודד פחות או יותר (כמו שיאמר בתלמוד: „קרא אסמכתא בעלמא"). הנה, למשל, על אותו הפתגם „אין חכמה לאשה אלא בפלך" מביא שם ר' אליעזר תיכף ראיה מן הכתוב „דכתיב: וכל אשה חכמת לב בידיה טוו". דרשה

א) בכלל אי־אפשר לסמוך על התלמוד כל עיקר בנוגע להתיחסות המאמרים אל אומרם. הנה, למשל, המאמר הידוע „אבר קטן יש באדם——" מובא בתלמוד בבלי (סוכה נ"ב: וגם סנהדרין, י"ז.) בשם ר' יוחנן הארצישראלי — ובתלמוד ירושלמי (כתובות, פ"ה, ה"ח) הוא מובא דוקא בשם ר' נחמן בר יעקב הבבלי! הסתירה המשונה הזאת מעידה רק שגם בבבל גם בארץ־ישראל לא ידעו עוד את מולדתו ואת יולדו של המאמר (שהיה מפורסם בשתי הארצות), וכמובן, לא ר' יוחנן ולא ר' נחמן הם אבותיו — ואפשר שבכלל לא נולד בבית־המדרש, אלא בסביבה אחרת לגמרי.

זו היא הלצה יפה כשהיא לעצמה, אבל, כמובן, לא היה הדרש אביו של המשל, אלא להפך: המשל עורר את הדרשן למצוא לו אסמכתא הלצית זו. או כשהתלמוד (מגילה יב) אומר על הכתוב ויאמר ממוכן — (ממוכן הוא האחרון בשבעת שרי פרס ומדי, ובכל־זה ענה ראשונה!) — „הדיוט קופץ בראש" (ובמדרש אסתר: מכאן שההדיוט וכו׳) — ברור הדבר, שהפתגם היפה והאמתי הזה היה משל מפורסם מאז, והחכם התלמודי השתמש בו כאן לדרוש יפה את הכתוב.

או כלום אפשר הדבר, שלהמשל הנפלא „נכנס יין יצא סוד" זכינו רק בשל גימטריא מקרית? בתלמוד (ערובין ס״ה) מובא משל זה בשם ר׳ חייא, ובצורת דרשה גימטריאית: „יין ניתן בשבעים אותיות וסוד ניתן בשבעים אותיות (כלומר: „יין" בגימטריא שבעים, וכן „סוד"), נכנס יין יצא סוד". בהשקפה ראשונה נראה לכאורה כאילו אין המשל הזה אלא המצאתו הפרטית של ר׳ חייא, שעלתה לו במסקנה של גימטריא, אך לפי דעתי טעות גדולה היא לחשוב כך: המשל הזה נוצר בודאי בקרב העם, על־ידי הסתכלות במנהגי הבריות, ולא על־ידי התחכמות של צירופי־אותיות, אלא שאחר־כך בא איזה דרשן (ר׳ חייא או אחר) ומצא סמוכין למשל העממי בחשבונות של גימטריא; וכמובן, רק מקרה הוא ש„יין" ו„סוד" שוים בחשבונם. ואגב אעיר, כי גם המשל העברי הזה עולה בעממיותו ויפיו על חבריו הלועזים. המשל הלאטיני אומר בענין זה "In vino veritas" = ביין (יש) אמת: פתגם זה אינו עושה רושם של מימרא עממית, אלא של „מאמר החכם", צורתו פילוסופית־עיונית ויבֵשה קצת — למרות היסוד הלח שעליו נוסד (ובאמת לקחו הרומאים את הפתגם הזה מן היונים, והוא נמצא כבר אצל אפלטון). תחת אשר הפתגם העברי־התלמודי חי ובולט: היין נכנס והסוד יוצא — זוהי עממיות אמתית וזהו יופי אמתי.

או כלום יעלה על הדעת, שבעד הפתגם הנעלה, שאין ערוך ליפי־צורתו ולעומק־רעיונו: „אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי" — אנו חיבים להודות לאיזה יו״ד יתרה, שבאמת אינה מיותרת כלל? הפתגם הנפלא הזה הובא בתלמוד (ברכות ס״א. וגם עירובין י״ח) בצורת דרשה של ר׳ שמעון בן פזי (מ„רבנן דאגדתא" ולא מן המפורסמים ביותר): למה נאמר „וייצר ה׳ אלהים את האדם" בשני יו״דין? (תחת אשר „ויצר — כל חית השדה" וגו׳ נכתב ביו״ד אחת): „אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי". הדרשה היא קצת קַלַאמבורית (כי, כנראה, הוא דורש „ויצר" כשתי מלים: „וַי יצר׳") וקשה להאמין, שהקלאמבור הביא את הדורש לידי רעיון עמוק כזה שבפתגמו. אבל הדעת נותנת, שהפתגם נברא קודם להדרשה (כמובן אין פתגם זה יציר העם, אלא פרי מחשבותיו של חכם גדול), והדרשן טרח ומצא לו אסמכתא בדרשתו המשונה קצת.

אף יש שהתלמוד מוסר לנו מאמר של חכם בתור דרשה מן הכתוב, ובמקום אחר נקרא אותו המאמר בפירוש בשם „משל". לדוגמא במסכת שבת (י:) „— מכאן אמר רבן שמעון בן גמליאל הנותן פת לתינוק להודיע לאמו". ובמדרש במדבר רבה: „משל הדיוט אומר: נתת פת לתינוק, צריך הודיע לאמו". אם כן אין הפתגם הפדגוגי הזה מסקנת דרשתו של רבן שמעון בן גמליאל, אלא שהוא מצא לו סמוכים בדברי תורה. ובזה יובן גם מה שבמדרש מובא המשל המפורסם „אזנים לכותל" בשם ר' לוי, ורש"י בפירושו למסכת ברכות (ח:) כותב „— דאמרי אינשי אזנים לכותל". הנקרנים תפשו את רש"י בשביל כך: הא כיצד? היאך הוא קורא „אמרי אינשי" למאמרו של ר' לוי? אבל באמת צדק רש"י: הפתגם „אזנים לכותל", שישנו במשלי רוב העמים העתיקים והחדשים, ואשר מסתמא ידע אותו רש"י גם מן הלשון הצרפתית, בודאי לא נברא על־ידי ר' לוי, אלא היה מפורסם באומתנו הרבה קודם לו (ובכלל מיחס התלמוד, וביחוד המדרש, המון משלים ופתגמים לר' לוי ולר' יצחק, שניהם מן האמוראים הקדמונים שבארץ־ישראל ושניהם מראשי „רבנן דאגדתא", כלומר: שרוב עסקם היה באגדה ולא בהלכה; ויען כי משלים ואמרי בינה ומוסר שייכים לחלק האגדה, לכן זוקף אותם התלמוד על חשבונם של אותם בעלי־אגדה).

ואף זאת, כי חכמי התלמוד מבקשים אסמכתות מן המקרא למשלים, שהם בעצמם מסמנים אותם בלשון „אמרי אינשי". די להזכיר ביחס זה את השיחה הנאה שבין רבא ורבא בר מארי (בבא קמא צ"ב:) „מנא הא מילתא דאמרי אינשי..."; כלומר: רבא שואל מאותו רבה בר מארי, שהיה כנראה דרשן חריף ובקי, להביא לו ראיות מן המקרא על המשלים „דאמרי אינשי" — כלומר: על הרעיון ועל האמת שבאותם המשלים — שהרי „ליכא מידא דלא רמיזא באורייתא", ולכן גם למשלים העממיים המפורסמים צריך למצוא ראיה או רמז בדברי תורה. והדרשן רבה בר מארי מוצא תיכף אסמכתא מחודדת על כל משל שרבא מציע לפניו. אין זה מעניני לדבר כאן על הדרשות המחודדות שבתלמוד (והשיחה היפה הנ"ל שייכת לסוג זה), אך לא אוכל להמנע מהביא דוגמא אחת ממחרוזת המרגליות שבאותה שיחה, „מנא הא מילתא דאמרי אינשי: שפיל ואזיל בר אווזא ועינוהי מטייפין (ועיניו משוטטות הנה והנה)? אמר לו „דכתיב: והיטב ה' לאדוני וזכרת את אמתך"; בדבור זה גומרת אביגיל את נאומה הארוך אל דוד. עד כאן דברה בהכנעה דברי פיוס והתנצלות ותחנונים, ותהלות ותשבחות לדוד, — ואחרי ככלות הכל היא זורקת לו רמז דק, במבט־ערמה מן הצד: והיטב ה' לאדוני וזכרת את אמתך... איזה פקח הוא הדרשן הבבלי הזה, ואיזה „סודות" ורמזים מגלה הוא בדברי המקרא, ואיך הוא עושה הולין את כתבי־הקדש! (ואמנם

בהפשטת הקדושה מעל ספורי המקרא, ואפילו מעל ספורי התורה, עולה עליו איש־שיחתו רבא. על המשל התמוני „שתין תכלי מטייה לככי דקל חבריה שמע ולא אכל" (ששים מחלות באות על שניו של השומע קול חברו שאוכל והוא אינו אוכל), מביא הדרשן הנ"ל ראיה על פי דרכו, אך רבא בעצמו מוצא אסמכתא יותר חריפה: אנא אמינא לה מהכא: „ויביאה יצחק האוהלה שרה אמו — ויקח את רבקה ותהי לו לאשה", וכתיב בתריה: „ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה" („נתקנא ביצחק", כך אומר רש"י בפירושו). במבט־חול כזה הביט האמורא הגדול רבא על ספור התורה בנוגע לאברהם אבינו! — אך נחזור לעצם ענינו.

המשלים התלמודיים נבדלים ממשלי התנ"ך לא רק בלשונם וסגנונם. המשלים שנמסרו לנו בתלמוד ובמדרשים הם בודאי עממיים יותר מאותם שבתנ"ך, וגם מעשיים יותר. משלי התנ"ך מלמדים אותנו אמתיות נצחיות על־ידי כללים עקריים, כללים מקיפים, ומשלי התלמוד מוסרים לנו גם־כן אמתיות נצחיות, אבל הם נכנסים יותר בפרטים של חזיונות החיים. בכלל הסתעפו והתרחבו מקצעות החיים בימי בית שני ובתקופה התלמודית — וממילא נתעשר אוצר־המשלים ונתרחב „חוג פעולתם". כמעט אין לך מקצוע בחיים המעשיים שלא תמצא עליו איזה משל עממי בתלמוד. אפילו אותם מן המשלים הנקראים באשכנזית „בייערן־רעגעלן", כלומר: כללים קצרים לשמוש בעבודת האדמה, נאמרים בסגנון משלי — גם הם מצאו מקום בתלמוד (ואולם אין הם שגורים עוד בפינו, מפני שאין להם מקום בחיינו הגלותיים). קצת הבדל בין המשלים של שתי התקופות אנו מוצאים גם ביחוסם אל בעלי־החיים. משלי התנ"ך לוקחים להם גם־כן את ציוריהם ודמיונותיהם מחיי הטבע ומטבעם של בעלי־חיים — אבל רק מחוג מצומצם ומבלי הכנס בפרטים, תחת אשר במשלי התלמוד אתה מוצא הסתכלות יפה בטבעם של הרבה מיני בעלי־חיים: „כלבא בלא מתייה (כלב שלא בכפרו) שבע שנין לא נבח"; „לא עכברא גנב אלא חורא גנב"; „לא מדובשך ולא מעוקצך!" „שפיל ואזיל בר־אווא (עי' למעלה): „יותר משהעגל רוצה לינוק" וכו', ועוד הרבה מאד. באלה ודומיהם יש השוָאה מחודדת אל ענינים מוסריים, אלא שה„נמשל" חסר (כמשלים בלי נמשל שבתנ"ך, שעליהם דברתי למעלה); אבל יש גם בלי תכלית מוסרית, כמו: „חמרא אפילו בתקופת תמוז קרירא ליה", או „נגרי דחמרא שעורי" (רגלי החמור הן השעורים שהוא אוכל), ועוד.

אך גם בחריפותם נבדלים המשלים של שתי התקופות. החדוד שבמשלי התנ"ך הוא „אֲצִילִי" יותר, מתנהג בחשיבות יותר, אבל איננו חריף ושנון כזה של משלי התלמוד. מן הדוגמאות שהבאנו למעלה כבר אפשר להרגיש את חריפותם המיוחדת של המשלים העממיים מן התקופה השניה. והנני להביא עוד

דוגמאות אחדות: „אלקפטא נקטן ריחא לידי אתי" (הדוכס אחז בידי ובמגע זה נקלט ריח השרדה לידי). משל זה הוא לעג שנון מאד! — וכן גם ה„שנינות": „אסתרא בלגינא, קיש־קיש קריא"; „חסריה לגנבא, נפשיה לשלמנא נקיט" ועוד. ועוד. אבל גם בהלצה ובדיחה (בהומור אמתי) הם מצטיינים יותר ממשלי התנ"ך. מה מבדחת היא ההלצה שבמשל המפורסם „קדרה דבי שותפי לא קרירא ולא חמימא", או: „גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא), או: „ערבך ערבא צריך" ב), ועוד הרבה מאד. יש גם משלים הנראים כ„המוניים", על־ידי הפרזתם, אבל גם הם אינם „בדחניים", אלא חריפים ביותר. כמו, לדוגמא, שני המשלים ה„מקומיים" (כלומר: המכוונים אל אנשים של מקום ידוע): „פומבדיתאה לויך, שַנֵי אושפיזך" (אם לוה אותך אחד מאנשי פומבדיתא, שַנה את האכסניא שלך — לבל ידע מקום משכנך, כי הפומבדיתאים היו מפורסמים לגנבים); „נרשאה נשקך, מני ככיך" (אם נשק אותך אחד מאנשי נרש, ספור את שניך, כי הנרשאים הם רמאים גדולים. שני המשלים נמצאים במסכת חולין קכ"ז., והאחרון מצוין ביחוד בחריפותו).

אצל אומות־העולם יש הרבה משלים, שלקחו להם את ציוריהם והשואותיהם מן הפולחן הדתי, ממנהגי דתם. במשלי התנ"ך אין משלים ממין זה; כי המשלים המעטים שבמשלי־שלמה המכוונים נגד הקרבנות, אינם נכנסים לסוג זה, שהרי אין הם באים ללמד על ענין אחר, אלא ללמד על עצמם באו: לשם השפלת ערך הקרבנות ולהגדלת ערך „המעשים הטובים" עליהם. משלים מעין „עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח", הם לקח טוב, אבל אין בהם יותר ממה שכתוב בהם. רק בתלמוד ובמדרשים נמצאים דבורים משָליים אחדים שיש בהם דמיונות ממנהגי הדת, כמו: „טובל ושרץ בידו"; „מה לכהן בבית־הקברות?"; „כהן המסייע בבית־הגרנות" (כדי לקבל תרומה. זוהי שנינה יפה מאד). מן הדבורים האחדים הללו אין לדעת אם היה העם בכללו משתמש בציורים דתיים לצרכי משליו. ואולם יש משל אחד מסוג זה מצויין מאד, שהתלמוד מוסר אותו בפירוש כמשל עממי, וממנו אנו רואים שבקרב העם התהלכו משלים ממין זה עוד בזמן שבית־

א) המשל הנחמד הזה הובא ב„עין יעקב" בסוף מסכת ברכות; ובגמרות שלנו איננו. אבל בגמרות של הקדמונים לא היה חסר; ואני מצאתי את המשל גם בפירוש הרד"ק לזכריה (י"א, ה בשם רז"ל.

ב) פתגם יפה זה נמצא בתלמוד בשני מקומות (סוכה כ"ו, גטין כ"ח:). והנה ב„מורה נבוכים" (חלק א', פרק ע"ד) נאמר: „ובזה יאמר באמת המשל המפורסם אצל הערביים: ערבך ערבא צריך". האמנם אשתמיטתיה מהרמב"ם שזה משל תלמודי? ואם כן איך הביאו בלשון התלמוד? או אולי כונת הרמב"ם, שמשל זה מפורסם גם בין הערביים? אני מבקש מאת כל מי שיש לו „מורה נבוכים" במקורו הערבי (בהוצאת מונק) לברר את הדבר.

המקדש היה קים. בתלמוד (ירושלמי פסחים, פרק ז׳ הי״ב; ושם בבבלי הדברים מנומנמים) בעי רב מר׳ חייא שאלה בהלכות טומאה וטהרה, ור׳ חייא ענהו, שהוא יכול ללמוד את ההלכה מן המשל העממי („מהא דמתלון״) „פסחא כזיתא והלילא מתבר אגרייא״ (חתיכת הקרבן־פסח מגיעה לכל אחד ממנוייו קטנה כזית, אבל קול קריאת ההלל עליו משבר את הגגות — מליצה מעין „ותבקע הארץ לקולם״). ה„נמשל״ של משל זה מובן על נקלה: „רעש״ גדול בשביל דבר קטן. ההומור הנחמד שבמשל זה מעיד עליו — עוד יותר מעדותו של ר׳ חייא — שהוא עממי אמתי; וממנו נוכל גם אנחנו ללמוד — לא הלכה בעניני טומאה וטהרה — אבל „את יחוסו של העם״ אל מנהגי־הדת היותר חשובים, ובזמן שבית־המקדש היה קיים!... אך זה איננו עתה מעניני. ואולם כדאי לשים לב אל ה„היסטוריה״ של המשל המצוין הזה: איזה הדרך הגיע אלינו. אלמלא מצא ר׳ חייא בהגיונו המשונה, שאפשר ללמוד ממשל זה הלכה בדיני טומאה וטהרה, לא היינו זוכים לראות את המרגלית היפה הזאת שבאוצר־משלינו העתיק. וכך היא אמנם ה„היסטוריה״ של רוב המשלים שנמסרו לנו מן התקופה ההיא: ברובם עלינו להודות לאיזה „מקרה מוצלח״, מעין הנ״ל, על מציאותם בתלמוד. ומי יודע כמה מאות משלים עממיים לא הגיעו אלינו, רק מפני שלא היה באפשר להוציא מהם שום „הלכה״, או מפני שבמקרה לא השתמשו בהם בבית־המדרש! (אגב אעיר, כי המשל הנ״ל, שמוצאו מימי בית־שני, היה שגור בפי העם דורות רבים אחרי החורבן, שהרי ר׳ חייא ורב היו כמאה וחמשים שנה אחרי החורבן. ואולם בזמן סדורו של התלמוד הבבלי, כנראה, לא היה שגור כל־כך בפי הבריות, כי על־כן נוסח המשל בבבלי מנומנם. או אולי בכלל לא התאזרח המשל בבבל).

משלים בחרוזים אין בתנ״ך ובתלמוד א), פשוט, מפני שה„חרוז״ הוא המצאה מאוחרת, לפי הערך, דורות אחדים אחרי חתימת התלמוד (ומטעם זה אין חרוזים גם במשלי היונים והרומאים העתיקים, תחת אשר במשלי הלשונות החדשות וגם במשלי הז׳ארגון משמש החרוז תבלין עיקרי, — ויש שהחרוז מחפה על ריקניותו או בַּנַליותו של המשל, כלומר: יש שהמשל נתפשט באומה ונתחבב על הקהל לא משום ערכו הפנימי, אלא בשביל חרוזו המצלצל יפה...), אבל גם השמוש ב„לשון נופל על לשון״ (הרגיל גם במשלי היונים והרומאים, ואין צריך לומר

א) בתלמוד, וביחוד במדרשים מאוחרים, יש משלים ופתגמים א ח ד י ם (מעטים מאד), שניכר בהם שווי צלצול המלים בכיוון. ואולם סימני־השתדלות בודדים להשוות את צלצול המלים, נמצאים גם בתנ״ך (וגם במשלים אחדים של העמים הקדמונים). וכמובן, אין זה ענין אל ה ח ר ו ז ה ק ב ו ע והסיסטמתי שבמשלי הלשונות החדשות.

בלשונות החדשות) אינו מצוי כמעט כלל במשלי התנ״ך, אף־על־פי שהנביאים לא נמנעו להשתמש לפעמים בשעשועי־מלים כאלה („ויקו למשפט והנה משפח, לצדקה והנה צעקה״, וביחוד אצל מיכה המורשתי, בפרשה הראשונה של ספרו). ובין אלפי המשלים והפתגמים שבתלמוד ובמדרשים יודע אנכי רק מעטים מאד שניכר בהם שמוש זה בכיוון. ושנים מהם מצטיינים ביחוד: האחד הוא אותו הפתגם הנעלה שכבר נזכר למעלה: „אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי״, והשני הוא המשל המפורסם: „בשלשה דברים אדם נכר: בכיסו, בכוסו ובכעסו״. לסכם ולכלול בשלש מלים שלש אמתיות פסיכולוגית, זוהי בודאי אמנות גדולה; ועוד יותר תפליא אותנו אמנות זו כששלש המלים דומות זו לזו בצלצולן, — ובכל זה אין ב„לשון נופל על לשון״ שבפתגם זה (וגם בפתגם הראשון) שום דחק ושום קושי ושום מלאכותיות, אדרבה, הכל כל־כך טבעי, כל־כך „מחויב המציאות״, עד שאין אנו מרגישים, שיש כאן „שעשועי מלים״ בכונה; נדמה לנו, שאי־אפשר כלל לתת הגדרה קצרה ומדויקת כל־כך במלים אחרות. שני המשלים הנזכרים מעידים, שחכמינו (כי, כמובן, רק הם, ולא „העם״, יצרו אותם) ידעו להשתמש ב„חדודי מלים״ בהידור מצוין, — אבל, כנראה, נזהרו אבותינו הקדמונים מן הקלקלה הכרוכה במיני חדודים כאלה (כי הנטיה לשעשועי־מלים מביאה לידי קַלָמבוריות פרוצה ולבדחנות המונית), לכן לא נתנו להם מקום במשליהם. ובאמת, גם המשלים העבריים שנוצרו בדורות שאחרי חתימת התלמוד כמעט שאין בהם לשון נופל על לשון (ואמנם גם בחרוזים לא השתמשו במשליהם העבריים, אף־על־פי שהגויים שבקרבם ישבו השתמשו במשלים נחרזים ביד רחבה).

בכל האומות והלשונות יש משלים ריקים, טריויאלים וגם גסים. בתנ״ך ובתלמוד אינך מוצא משלים כאלה. אחד החוקרים במקצוע המשלים בדק ומצא שכמעט לכל העמים יש משלי־לעג על בעלי־מומים; ואולם במשלי התנ״ך והתלמוד אין נסות־רוח כזו, אין בהם אף משל אחד המתלוצץ במומים גופניים. זוהי — לפי דברי החוקר הנ״ל — עדות נאמנה על נפשם היפה ותרבותם הנעלה של היהודים בשתי התקופות ההן. ואני מוסיף, שגם במשלים העבריים של אחרי חתימת התלמוד, ואפילו במשלים הז׳ארגוניים, „שאינם יראים מפני כל״, אין הלצות גסות על בעלי־מומים[א].

א) יהודי־אשכנז היו קוראים לרגלים עקומות, בהלצה: „קדמא־ואזלא־פיס״. אבל זה אינו מום גדול, וההלצה אינה גסה. ואולם זוכר אני, שבילדותי שמעתי מפי נשים זקנות את הצִיטאט המחודד „כל מום רע״, כלומר: כל בעל־מום הוא אדם רע. ביחוד היו קוראות את הפסוק הזה על בעלי־חטוטרת ועל אלמים. כאמור, שמעתי זאת רק מפי נשים — אבל הן קשה להאמין שהציטאט המחודד הזה הוא „ילוד אשה״. ואולם דעה זו, שבעלי מום הם אנשים רעים בטבעם, היא מקובלת אצל ההמון באומות אחרות — וביחוד אצל הגשים ההמוניות.

משלי־התנ״ך והתלמוד עולים לאלפים. וכאן מתעוררת השאלה: האמנם כולם ממקור ישראל הם? וספק זה יש לו על מה לסמוך, שהרי, כאשר אמרתי מראש, המשלים בדרך כלל אינטרנציונליים הם, רובם משותפים לכל העמים, — ואם־כן ממש מעשי־נסים הוא, אם משלי אבותינו הקדמונים יהיו יוצאים מן הכלל הזה; ובנסים קשה להאמין.

והנה בנוגע למשלי התנ״ך אי־אפשר כלל לברר את הדבר, כי עמי־שֵם הקדמונים (שרק אותם, כמובן, אפשר היה לעשות שותפים להעברים הקדמונים ביצירת המשלים) לא הניחו אחריהם שום דוגמאות ממשליהם, ואין אנו יודעים, אם יצירותיהם במקצוע זה היו דומות למשלי התנ״ך, אם לא. על־פי הדוגמאות מיצירותיהם במקצוע השירה והמליצה, ביחוד של בני אשור ובבל (שנתגלו בדורנו על־ידי החופרים־החוקרים), נראה, שבמקצוע זה היו העברים הקדמונים „משכמם ומעלה גבוהים״ מכל בני־שם. ולכן קשה לשער, שמשלי האשורים והבבליים (והמשלים הלא גם־כן חלק מן המליצה הם) היו יכולים להתחָרות עם משלי התנ״ך ביופי ובחריפות (הרעיון של הרבה ממשלי התנ״ך הרי הוא משותף לכל העמים — לא רק לבני שם —, אבל במשלים העיקר הוא בטויו של הרעיון והתלבשותו בכלי־מלות), וממילא אין מקום לחשוד את העברים הקדמונים בשאילת־משלים משכניהם הקרובים והרחוקים: אין דרכו של עשיר לִלוות מן העני.

ובנוגע למשלי התלמוד — הנה בימי בית שני עמדו היהודים ביחוסים קרובים עם העמים ה„קלאסיים״: בראשונה, במשך מאות שנים, עם היונים, ואחרי־כן גם עם הרומאים. ובכן צריך, לכאורה, לשער, כי במשלי היהודים מן התקופה ההיא יהיו נכָּרים למדי עקבות ההשפעה של שני הגויים הגדולים האלה, וּביחוד השפעת חכמי יון. הלא הדיאליקט הארמי של יהודי ארץ־ישראל (וגם לשון המשנה) מלא מלים יוניות עד אין מספר, וגם מלים לאַטיניות, — ואם לקחו היהודים מהם מלים, מדוע לא יקחו מהם גם משלים ופתגמים? ובכל זה לא נמצא במשלי התלמוד אלא דמיונות מועטים, דמיונות רחוקים, עם משלי היונים והרומאים. זה נראה כדבר פלא; אבל ב„פלא״ זה נוכל להאמין, יען כי הוא מתבאר בדרך הטבע. מלים היו היהודים מוכרחים לקחת מאת היונים (ובמקצת גם מן הרומאים), יחד עם הכלים החדשים ועם המושגים החדשים שהכניסו בני־יפת לאהלי־שם, אבל למשליהם לא נזקקו, יען כי „רבים אשר אתנו מאשר אתם״. היהודים הקדמונים לא עסקו בחקרי הפילוסופיה ובחקרי הטבע — כי חקירות כאלה לא היו לפי רוחה של אמונת היחוד — לכן התעסקו ביתר שקידה וביתר עמקות בפילוסופיה העממית, בחכמת החיים ובחקר טבע האדם. שכלם החריף, שדרש תפקידו, בקש ומצא ספוקו ביצירת משלים ופתגמים מחוכמים. רוח

ישראל, ה„גניוס" של האומה, שלא יכול לצאת לפעולות כבירות בעולם המחשבות (בתוקף הדת, שהזירה אותו מן הפילוסופיה ומחקרי הטבע), הוכרח להתפורר, להתפוצץ לרסיסים בעבודת־המחשבה הזעירה של המשלים והפתגמים. ומתוך־כך היו היהודים הקדמונים האמנים היותר גדולים במקצוע זה (שהשקיעו בו את כל כחות־נפשם); ולכן גדול אוצר־משליהם גם בכמות וגם באיכות, ולכן לא היה להם כל צורך לקחת משל אחרים.

הנני עובר עתה אל התקופה השלישית, המקיפה גם היא פרק־זמן של אלף שנים לערך, מחתימת התלמוד עד סוף ימי־הבינים.

במשך התקופה הזאת התפזרו היהודים בין כל אומות העולם. הם לא דברו עוד עברית או ארמית, אלא בלשון ארץ־מגוריהם; אבל השפה העברית נשארה לשונם הרוחנית, לשונם הספרותית. היא היתה לא רק המליץ בינם ובין אלהים (לשון התפלה), אלא גם המליץ בין הגוף ובין הנשמה — היא היתה לשון נשמתם. המקרא והתלמוד נלמדו בשקידה עצומה, והמשלים העבריים והארמיים נהיו יותר ויותר לקנין הכלל. והיהודים לא הסתפקו עוד באותם פסוקי־המקרא ובאותם מאמרי התלמוד שהם משלים גמורים „מיום הולדם"; בחריפותם ובבקיאותם הפכו הרבה מקראות והרבה דבורים תלמודיים, שאין בהם שום משל ומליצה, לפתגמים מחוכמים, לציטאטים מחודדים. בכלל עשו את התנ"ך ואת התלמוד למקור לא־אכזב של ציטאטים, למעין הנובע אסמכתות ורמזים. על־ידי הוצאת־הדברים מפשוטם יצאו להם מאותם הציטאטים משלי־מוסר או כללים מעשיים, הלצות יפות ובכלל דבורים ציוריים, שהעשירו מאד את אוצר משלינו ופתגמינו. ו„הדבורים השגורים" („געפליגעלטע ווארטע" בלשון אשכנז) הללו, שכל מי שאיננו בור גמור היה מתבל בהם את שיחתו הלועזית, הם שעמדו לשפתנו שתחיה חיים בלתי־פוסקים — אולי עוד יותר מאלפי הספרים שנכתבו בה.

השמוש בציטאטים תנ"כיים נתפשט כבר בימי התלמוד. במאמרי „פסוקי־המקרא שבתלמוד" הוכחתי בראיות ברורות, שלא רק החכמים, אלא גם סתם יהודים, שלא היו תנאים או אמוראים, היו רגילים לתבל את דבריהם בפסוקים וחצאי פסוקים (גם אם במקומם אין בהם שום חדוד ושום חדוש, שום משל ושום מליצה), בתור אסמכתא יפה להענין המדובר. והמנהג הזה נפרץ יותר ויותר בדורות שאחרי חתימת התלמוד, ועל הציטאטים מן המקרא הוסיפו אז המון ציטאטים מן התלמוד: מימרות ודבורים, שבתלמוד גופא אין בהם שום כונה משלית, ויהיו ל„דבורים שגורים" בפי הבריות עד היום הזה.

ה„ציטאטים" הם ממינים שונים; אך בכולם ניכר שנבררו בבינה יתרה ובהרגשה אסתיטית דקה. וגם אלה אשר, לפי דעתי, נעשו לציטאטים על־ידי המון העם — גם הם אינם כלל וכלל חסרי־טעם. למשל, ברור בעיני, שהדבורים „גם אני בחלומי" או „עוד היום גדול" וכדומה, נהיו לציטאטים על־ידי ההמון, כי על־כן משתמשים בהם עד היום (כמובן, שלא כפשוטם), ביחוד ב„שדרות התחתונות", ובכל־זאת מורגש בהם איזה טעם מיוחד המכשירם להיות ציטאטים, אף־על־פי שבמקומם, במקרא, פשוטם כמשמעם, בלי שום ריח של מליצה. גם את הדבור השגור „כאשר אבדתי אבדתי" חושב אני לציטאט המוני; אבל צורתו היא להדיא מליצית[א]. ולכן אין להתפלא שנתחבב על העם — ובפרט שמקורו במגלת אסתר, בספור פופולארי מאד.

מן הציטאטים, שבמקומם אין בהם שום מליצה, ובכל־זאת נתחבבו על הבריות ונעשו לדבורים שגורים (אבל לא על־ידי ההמון) בתור אסמכתות מליציות, אזכיר עוד את אלה: „כל אשר יעלה המזלג" (במקומו — שמואל א׳, ב׳, יד — הדברים כפשוטם, והמזלג מזלג ממש, אך בפי הבריות נעשה לציור מליצי בהוראת „מכל הבא בידו" — שגם הוא ציטאט); „נחבא אל הכלים", בתור כנוי מליצי לענו צנוע (ובמקרא כפשוטו); „לא בא כבושם הזה" (ביחוד היא מליצה קבועה ב„הסכמות", גם על ספרים שאין להם טעם וריח. ובמקרא — כפשוטו: על הבשמים שנתנה מלכת־שבא לשלמה, ושם נאמר, כמובן, „לא בא כבושם ההוא"; אך שנויים קטנים כאלה, וגם גדולים מאלה, קבלו הרבה ציטאטים בפי הבריות). ומן הציטאטים התלמודיים: „פתח בכד וסיים בחבית"; „טענו חטים והודה לו בשעורים" (שני הדבורים האלה במקומם הם כפשוטם, אבל גם פשטותם מבדחת היא, ולכן נעשו לפתגמים הלציים). וכן גם הדבור המפורסם „לא דובים ולא יער!" ואמנם ה„היסטוריה" של הציטאט הזה מוכיחה על „חוש הריח" המצוין של עמנו, לְהָרִיחַ „הלצות" גם מתוך מאמרים רציניים מאד. הנה במקרא מסופר על הנביא אלישע שקלל את הנערים שהתקלסו בו „ותצאנה שתים דובים מן היער" וגו׳ — ועל זה באה מחלוקת בגמרא (סוטה מ״ז.): יש אומר, כי באותו המקום היה רק יער ולא דובים, ובדרך נס נמצאו שם פתאום דובים; ויש אומר, כי נס יותר גדול היה שם, כי באמת „לא יער הוה ולא דובים" ובכל־זה קרה מה שקרה. ומן המימרא של ה„תמימות הקדושה" הזאת, עשה לו העם את הפתגם ההלצי „לא דובים ולא יער" בהוראת להד״ם.

וכן יש ציטאטים שנזכר בהם בפירוש שם אדם שעליו סובבים הדברים — אך מפני שבאותו הפסוק או בדבור התלמודי יש איזו הבלטה מיוחדת, או שמפני סבות אחרות הוא מוכשר להיות כלי־קבול לרמזים ואסמכתות, לפיכך

א) יש במקרא עוד מליצה מעין זו: „כאשר שכולתי שכלתי", ומזה נראה, שסגנון זה הוא מסגולותיה של המליצה העברית האמתית.

נהיו ל„דבורים שגורים". כמו: „לו ישמעאל יחיה!" (כך נוהגים לענות, בהלצה, כשאחד מבטיח לעשות טובות, וכדומה, הרבה יותר ממה שעשה קודם, — כמו שענה אברהם להקדוש־ברוך־הוא על ההבטחה שגם שרה תלד לו בן); „ולא תאמר אני העשרתי את אברם" (כך מצטטים הבריות בהוראת: איני רוצה לקבל ממך את הדבר, כדי שלא תתפאר עלי, וכדומה); „ברחל בתך הקטנה" (בהוראת „דברים ברורים"). ומן התלמוד: „גם חרבונה זכור לטוב" א) (ציטאט יפה מאד על אדם שהועיל בפועל, אף־על־פי שכונתו אינה רצויה); והציטאט ההלצי: „וכי דרכו של בועז לשאול בנשים?" (על ציטאט זה עוד אדבר להלן); וגם הדבור השגור „ר' יעקב משלם" (מקורו בבבא־קמא ל"ט: בברייתא, שבמקום „ר' יעקב אומר: חייב לשלם", נאמר „ר' יעקב משלם". ואמנם דבור זה מחויב על־פי צורתו להיות לציטאט הלצי, ובפרט כי „ר' יעקב" יוכל להחשב כ„ר' יהודי"), ועוד הרבה.

ואולם יש מין ציטאטים, שקשה לדעת במה זכו להיות „דבורים שגורים". למשל, המליצה הקבועה: „לא יאומן כי יסופר" (במקומו בחבקוק נאמר „לא תאמינו כי יסופר", ואולם בפי הבריות נעשה השנוי הנ"ל, כדי להשוות את שני הפעלים במנין ובבנין); הלא באמת אין בה שום מליצה ושום הבלטה, והיא יכולה לכאורה להאמר בכל לשון, — ומדוע זה נתחבבה ככה על הבריות, ואפילו יהודי פשוט מתבל בה את שיחתו הז'ארגונית? עוד יותר קשה למצוא טעם להציטאט התלמודי־הארמי „בדידי הוה עובדא" — במה מצא חן כל־כך בעיני הקהל? ואני צריך להעיר, כי ציטאט ארמי זה היה אהוב וחביב עוד לקדמונינו, ועוד בספרות הרבנית הקדומה היה למליצה קבועה (למשל, בציטאט הנזכר מתחילה „תשובה" של ר"י בעל התוספות — בן נכדתו של רש"י). ובכל־זה הלא צריך להודות, שבודאי לא בלי חשבון ודעת, לא בלי ברירה חבבו קדמונינו את הציטאטים הנזכרים. ולכשתעיין תמצא, שיש איזה גוון מיוחד, איזה „ניואנסה" מיוחדת בהמבטא הפשוט „בדידי הוה עובדא", שאי־אפשר למסרה אפילו בעברית. וכזאת תמצא בכל הציטאטים התלמודיים־הארמיים שהתאזרחו אצלנו גם בדבור גם בספרות, — וכידוע מספרם לא קטן: הלא כמעט כל הטרמינולוגיה התלמודית נשואה על שפתי כל איש (וגם אשה: „נפקא־מינה", „קיימא־לן", „ממה־נפשך", „מכל־שכן", וכיוצא באלו, שגורים גם בפי הנשים). ולכן לא מחכמה עושים הפוריסטים החדשים שלנו, המשתדלים בעצמם, וגם יועצים לאחרים,

א) מאמר זה איננו בתלמוד בבלי אלא בירושלמי (מגילה, פרק ג' ה"ז) וגם באסתר־רבה ובמסכת סופרים. ושם הוא נאמר בלשון הלכה: חיב אדם לאמור בפורים „גם חרבונה" וכו'. אך כפי הנראה נעשה שגור בפי הבריות על־ידי הזמר לפורים „שושנת יעקב", שגומר במלות „וגם חרבונה זכור לטוב".

להמנע בספרות מן הציטאטים הארמיים המקובלים באומה, ולתרגמם דוקא עברית. — אך אשובה נא לעניני.

עד אתה דברתי על אותם הציטאטים שלא הוצאו לגמרי מפשוטם. ועכשו הנני להביא דוגמאות אחדות ממין הציטאטים שהוכנסה בהם כונה חדשה לגמרי, ומתוך כך נהפכו למשלים מחוכמים או לפתגמים מחודדים. הנה, למשל, הפסוק בישעיה „מהרסיך ומחריביך ממך יצאו", שהוא יעוד־נחמה, והנגינה היא על מלת „יצאו", אך על־ידי העתקת הנגינה אל מלת „ממך", נתהוה פתגם המכיל אמת מעציבה. או המשנה במס' נגעים: „כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו", שהיא פסק־הלכה, שהכהן רשאי לראות רק את הנגעים של אחרים, אבל לא נגעי עצמו, — הנה על־ידי הכנסת כונה חדשה (ובלתי רחוקה כלל ממשמעות המלה) במלת „נגעים", להוראות חסרונות ומגרעות רוחניים, נהפכה ההלכה היבשה הזאת למשל מצוין, המכיל אמת פסיחולוגית נצחית (המשנה הזאת הובאה פעמים אחדות בגמרא וגם במדרשים, ותמיד רק בהוראתה ההלכית. ובכל־זה הלא משנה זו ממש צועקת: דרשני כמשל! ביחוד בשביל שבמקום „כהן" נאמר בה „אדם" — ועל זה יש באמת להתפלא —: שהרי היה צריך לאמר: כל הנגעים הכהן רואה — ולא „אדם", כי סתם אדם לא הורשה לראות נגעים[א]).

בשתי הדוגמאות הנ"ל, והרבה כיוצא בהן, נעשתה רק „אופירציה" קלה, שנוי ב„נגון", או בכונת מלה אחת, כדי להכשיר את המאמר לציטאט מהודר. אך יש שהיו עושים „אופירציה" גדולה, הוצאת כל הפסוק או מאמר חז"ל מפשוטו לתכלית זו. למשל, הפסוק „ומשמע ודומה ומשא" (שמות בני ישמעאל) נהפך לפתגם מוסרי בהוראות: צריך לשמוע ולדום ולשאת ולסבול (ציטאט זה הובא כבר באגרת הרמב"ם אל בנו. ולא עוד אלא שהתרגום על התורה, המיוחס ליונתן בן עוזיאל, מתרגם כן להדיא את הפסוק!), ויש מצטטים אותו פסוק בהוראה כזו: לשמוע ולדום — זהו משא כבד. ואולם ציטאטים „דרושיים" כאלה קרובים כבר לקאלאמבורים. ואמנם יש גם קאלאמבורים גמורים, אך אותם אני מיחס לתקופה הרביעית, האחרונה, ימי שלטונו של הפלפול הנפתל וה„המצאות" הפולניות. כמו הציטאטים: „ראית גנב ותירוץ עמו" (כל גנב כשתופסים אותו

א) פתגם מהודר מעין הנ"ל ובאותה הכונה בעצמה הוא הציטאט המובא כבר ב„תחכמוני" להחריזי וב„אבן־בוחן" לר' קלונימוס (בן־דורו של עמנואל הרומי): „שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים". ומקורו במסכת פסחים, ושם הכונה, שהכתוב „לא יראה לך חמץ" אומר רק לראות חמץ שלך, אבל לא של אחרים. ועל־ידי עקירת המאמר ממקומו ו„שנוי הנגון" קצת, יצא לקדמונינו משל יפה, ממש בהוראת המשל כל הנגעים וכו'. ואולם הציטאט „שלך אי אתה רואה" וכו' לא נעשה לקנין הכלל ואיננו שגור בפי הבריות (רק אצל ה„למדנים"), תחת אשר „כל הנגעים" שגור בפי כל.

יש לו תמיד „תירוץ״); „עני ואביון מי גוזלו״? (העני אינו ירא מגנבים וגזלנים); „הצפור לא בשר״ (עוף אינו נחשב לבשר, כי העיקר הוא בשרא דתורא – לפי דעתם של בעלי הציטאט. והקאלאמבור הוא על הפסוק „ואת הצפור לא בתר״, בברית בין הבתרים). יפה יותר הוא הציטאט המסחרי: „אש יצאה מחשבון״ (כשעושים חשבון מתחילים להתקוטט), אך גם הוא בודאי מן הדורות המאוחרים.

ואולם צריך אני להעיר, כי בנוגע לציטאטים שנתחדשו לאחר חתימת התלמוד, לא נקל כל־כך להנהיג בהם סדר זמנים ולהגביל אפילו בקירוב את תקופת יצירתם. רוב הציטאטים אין להם מקור בספרות (אלא הם שגורים בפי הבריות), או שהם נזכרים רק בספרים מזמן מאוחר, — אך מזה לא מוכח עדיין שהם מן התקופה האחרונה. וגם כשאנחנו מוצאים איזה ציטאט מפורסם אצל אחד מקדמונינו, אין לנו להחליט שהוא הוא המקור הראשון, או שהוא בעל ה„המצאה״. ידוע הוא, שיש בספרותנו מימי־הבינים שלשה מקורות חשובים לציטאטים מחודדים, והם: ה„תחכמוני״ לאלחריזי, „מחברות״ עמנואל הרומי ו„אבן־בוחן״ לר׳ קלונימוס (מחבר „מסכת פורים״). ואמנם רוב חדודיהם הם קנינם הפרטי, וגם אחרי־כן לא היו לקנין הכלל. אבל יש בהם ציטאטים, שאחרי חקירה מרובה גליתי, שהם היו מפורסמים מאות שנים קודם לכן (ואולם גם הם לא האריכו ימים ולא זכו להיות „דבורים שגורים״, כאשר קרה להרבה ציטאטים, שבזמן מן הזמנים היו „דבורים שגורים״, ואחר־כך נשתכחו). אפילו במקצוע המיוחד של עמנואל הרומי, זה מקצוע „נבול־פה״, שלכאורה יש לו מונופולין עליו, — בכל זה מצאתי שיש לו כאן ציטאטים מחודדים־גסים, שהיו מפורסמים הרבה דורות לפניו, ודוקא בסביבה לא אירוטית כל עיקר. ולמשל הפסוק (איוב ח׳, טו) „ישען על ביתו״ וגומר, שעמנואל משתמש בו בחריפות גסה על מחוסר גבורת־אנשים („ביתו״ זו אשתו), — הנה באמת היה הציטאט הזה טרמין קבוע לאותו הענין כבר אצל — הפוסקים הקדמונים; ואני מצאתיו גם בתשובה לרבנו תם, שקדם כמאתים שנה לעמנואל (עיין בהגהות מיימוניות בתשובות דשייכי ל„נשים״, סימן ו׳, ועוד שם בתשובות אחרות), ומלשון התשובה שם „על האשה שטוענת על בעלה טענת ישען על ביתו״ ניכר, שהמליצה המאפילה הזאת איננה המצאתו של רבנו תם, אלא שהיתה מפורסמת קודם לכן (אגב אעיר, שבציטאט זה השתמש הסופר מרדכי אהרון גינצבורג בהאוטוביאוגרפיה שלו, „אביעזר״, כאילו היתה „המצאתו״ הפרטית).

או, למשל, הדבור השגור „דקדוקי עניות״, שבתלמוד (ערובין מ״ה:) פשוטו כמשמעו: יסורים של עניות, והבריות משתמשים בו, בהלצה, להוראת נקרנות יתרה או קושיה קלושה, וכדומה, ורבים חושבים שזה מן ההלצות המאוחרות, —

הנה באמת מצאתיו כבר אצל הראב"ע. בפירושו לקהלת (י"ב, ה) הוא אומר באותה הוראה בעצמה: „וזהו דקדוק עניות" (עיין שם). ואינני בטוח כלל שהאבן־עזרא הוא הוא שהמציא את הציטאט ההלצי הזה; אך בכל אופן הרי ציטאט זה „זקן ורגיל", כי כבר עברו עליו, לכל הפחות, שמונה מאות שנה ועודנו מורגל בפינו[א]. וכן יש הרבה החושבים, שהדבור הרגיל „אין לזה טעם וריח" הוא ז׳ארגוניזם גמור, ובכל אופן הוא מזמן מאוחר מאד. ולא אכחד, שלפנים חשבתיו גם אני לז׳ארגוניזם והייתי נזהר מלהשתמש בו בכתב. ואולם לרגל חקירותי במקצוע המשלים והפתגמים שלנו נודע לי, שדבור זה הוא ישן נושן, ואני מצאתיו אצל הרמב"ן. בפירושו על התורה (בראשית, בפסוק „בשגם הוא בשר") הוא אומר על דברי רש"י: „ואין בפירוש זה טעם או ריח"[ב]. אם כן אין הוא לא ז׳רגוניזם ולא מאוחר, אלא עוד לפני שבע מאות שנה, לכל הפחות, היה דבור שגור אצל ה„ספרדים" (ומסתמא גם אצל ה„אשכנזים"). וגם מצאתי שדבור זה הוא ציטאט הלצי, אסמכתא על דרשה מפורסמת בויקרא־רבה: ד׳ מינים שנוטלים בסוכות „יש מהם שיש להם טעם ולא ריח, ריח ולא טעם, לא טעם ולא ריח, כך ישראל" וכו׳.

מכל זה אנחנו רואים, שצריך להיות זהיר מאד בקביעת זמנים להציטאטים שלנו וגם בהערכתם...

ואולם גם ביצירת משלים ופתגמים עבריים חדשים עסקו היהודים בתקופה ההיא. וזהו באמת חזיון נפלא: יהודים, שלשון־דבורם היא אשכנזית, צרפתית, איטלקית או ספרדית, יוצרים להם משלים ופתגמים עבריים, לא כדי להשתמש בהם בכתב, בספרות, אלא דוקא לצרכי הדבור, כדי לתבל בהם את שיחתם הלועזית! שהרי רוב היצירות הללו (שהן שגורות בפינו עד היום הזה) אין להן

א) בספרות הרבנית המאוחרת משתמשים בציטאטים שונים (מלבד „דקדוקי עניות") לבטול דברי חברו. ולמשל המהר"ם שיף מחבב מאד את המבטא „הבל הבלים". גם על דברי מהרש"א (שהוא קורא לו מהר"ש יצ"ו, כי עוד היה אז בחיים) הוא אומר (ב"מ מ׳.): „וזה הבל הבלים", „וזה ודאי קושיא של הבל הבלים". יחס אי־נימוסי כזה כלפי אדם גדול (מהרש"א היה גדול ממהר"ם שיף לא רק בשנים אלא גם בתורה ובחכמה הרבה מאד) איננו חזיון בודד בספרות הרבנית, בכל הזמנים ובכל הארצות — וכבר נמצא יחס כזה בין חכמי התלמוד. וכדאי ענין זה לכתוב עליו מאמר מיוחד, ועיין בהערה שאחר זה.

ב) נפלאים דרכי הרמב"ן! הן הוא מעריץ ומקדיש תמיד את רש"י, ואת הראב"ע הוא מגנה (בשביל „סודותיו" המסוכנים) וכותב עליו פעמים רבות „יוצק זהב רותח לתוך פיו" (גם זה ציטאט מן התלמוד, ושם הוא נאמר על נבוכדנצר), יכאן הוא מעליב פתאום את רש"י (שהרי בודאי יש עלבון בדברים: ואין בפירוש זה טעם או ריח); ולעומת זה, בפרשת האזינו, בפסוק „שאל אביך ויגדך", הוא אומר על דברי הראב"ע: ודברי פי חכם חן! (שמזה נראה, אגב אורחא, שהציטאט הזה, הרגיל מאד בספרות הרבנית המאוחרת, על־פי־רוב בראשי־תבות ודפח"ח, היה משמש כבר בימי הרמב"ן). ואולם צריך להזכיר, שבהקדמה לפירושו על התורה הוא אומר: „ועם החכם ר׳ אברהם (הראב"ע) יהיה לי תוכחת מגולה מאהבה מסותרת"...

מקור בספרותנו, וגם אלה שנמצאו בספרים, מסומנים שם בפירוש בתור „משלים" ו„מאמרי העולם". ואמנם אבותינו לא ידעו כלל שהם עשירים מופלגים, שהם ברוכים בשתי לשונות או גם בשלש לשונות. וגם לא ידעו את ההבדל הדק מן הדק בין „לשון לאומית" ובין „לשון עממית"; הם ידעו, או, יותר נכון: הרגישו, שהלשון העברית היא הלשון שלהם, של כל עדת ישראל, והלשון הלועזית המדוברת בפיהם היא לשון נכריה, שהם מוכרחים להשתמש בה בשוק, במשאם־ ומתנם עם הנכרים; אבל בינם לבין עצמם הם צריכים להרבות בדבורים עבריים יותר ויותר, ולא רק בעסקם בתורה ובענינים רוחניים בכלל, אלא אפילו במילי דעלמא, ואפילו במשלים עממיים. הם קראו אמנם לעברית „לשון הקודש", ובכל זה השתמשו בה לכל דברי־חול, ואפילו להלצות נסות. כי נשמתם העברית הרגישה את עצמה לחוצה וכפותה וקפואה בדבור הלועזי; בלשון נכריה, בלשון גלותית, לא יכלה נשמתם להתחמם ולהתלהב או גם לצחוק ולהתלוצץ. המלה העברית היא היא שהיתה מחזירה נשמות לפגרים מתים, היא היא שהיתה משחררת את נשמתם ומתממת אותה; היא היתה משכיחה אותם את גלותם ואת שפלותם, היא היתה מרחבת את דעתם וגם מבדחת את דעתם...

בין המשלים החדשים של אותה התקופה (ובכל הדורות שאחרי חתימת התלמוד) יש שתכנם לקוח ממשלי הגוים שבקרבם ישבו היהודים, אבל על־ידי הצורה היפה והסגנון החריף שקבלו בעברית, נשתנה לטובה כל־כך מן המקור שממנו לוקחו, עד שאי אפשר כלל להכיר את מוצאם, והשנוי הגמור הזה נותן לנו זכות־בעלים עליהם.

בתור דוגמאות אביא את היותר מפורסמים והשגורים בפי „רובא דעלמא". הנה המשל המצוין „הרוצה לשקר ירחיק עדותו", שביפיו וחריפותו יוכל להתחוות עם טובי המשלים העבריים של התקופה התלמודית, הובא כבר אצל הרא"ש בתור „מאמר העולם": „כי יאמרו העולם: הרוצה לשקר ירחיק עדיו" (הרא"ש, שבועות פרק ו'), ומזה נראה שעוד לפני שש מאות שנה היה משל זה שגור בפי היהודים, ולכן צריך לשער שהוא עברי מקורי לגמרי (אף־על־פי שרעיונו מובע במשלי אומות אחרות, אם גם לא באותה חריפות, וכידוע, נוסד על הרעיון הזה משל ספורי יפה של קרילוב הרוסי בשם „Лжецъ"). מחודד מאד בסגנונו הוא הפתגם שיש בו מעין ציטאַט: „אחרי מות קדושים [אמור]". משל זה שגור בפי כל, אבל מקור בספרות לא מצאתי לוא) וקשה להגביל את זמנו, — בכל

א) באחד משירי עמנואל הרומי („מחברות", דפוס לבוב, עמ' 167) יש אמנם מליצה זו, אבל בהוראה אחרת לגמרי ואין לה שום שייכות אל המשל המפורסם. ובכלל צריך לדעת, שמליצותיו וחדודיו של עמנואל לא היו שגורים כלל בפי הבריות, ואיני יודע אפילו „דבור שגור" אחד שמקורו במחברות עמנואל (בודאי מפני האסור שרבץ עליו על־פי השולחן־ערוך).

אופן איננו צעיר לימים. אין מקור בספרות גם למשלים הללו השגורים בפי כל: „אין חכם כבעל הנסיון" (הרעיון נמצא גם במשלי אומות־העולם, אבל בסגנון אחר לגמרי; למשל, האשכנזי אומר בנידון זה: „פראָבירען געהט איבער שטודירען"). „דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב" (כמעט בסגנון זה יש משל אשכנזי, ולכן אפשר שהוא מזמן מאוחר, לפי הערך). „סוף גנב לתליה" (שמעתיו בילדותי ביחוד מפי נשים. וזה, לפי דעתי, אות שהוא מזמן קדום). „מה שיעשה הזמן לא יעשה השכל" (מקור בספרות לא מצאתי לו, אבל אני חושב אותו ל„עתיק־יומין". ונפלא הדבר שמצאתי ב„תולדות יצחק" לר' יצחק קארו, בפרשת וישב: „לפי שהמנחמים אומרים לאבלים: „מה שיעשה הזמן יעשה השכל"; הכונה היא, כנראה: יעשה נא השכל עתה, מה שיעשה הזמן בלאו הכי — כי הזמן מביא תנחומין. מזה יש לכאורה לשער, שאצל ה„ספרדים" — ר' יצחק קארו היה מגולי ספרד — היה לפני ארבע מאות שנה פתגם שגור זה לניחום אבלים, ואפשר, איפוא, שגם „מה שיעשה הזמן לא יעשה השכל" הוא יצירה „ספרדית", כאשר מעיד גם סגנונו ה„פילוסופי").

מיוחד במינו הוא המשל הארמי השגור בפי כל: „טורא בטורא לא פגע, אינש באינש פגע". מלשונו הארמית היה אפשר, לכאורה, לשער, שהוא „עתיק־יומין" מאד (שהרי המשלים שנתחדשו אחרי התלמוד, שגורים בפינו רק בעברית, ומסתמא כך היו מתחלת ברייתם); אבל מה שלא נמצא לו שום זכר בספרותנו מטיל את „זקנותו" בספק גדול. ועוד יותר הוא חשוד בעיני, מפני שהוא נמצא גם במשלי הרוסים מלה במלה[א]. אפס כי הוא נמצא מלה במלה גם במשלי הטורקים (כאשר נודע לי מספריו של התייר הגדול, אחינו המנוח וואַמבערי), ויש לשער, שהרוסים קבלו אותו מן הטאַטאַרים ששלטו לפנים ברוסיא, כידוע. אבל איזה הדרך בא אל היהודים? האמנם תרגמו אותו מרוסית, ולסימן שהוא תרגום קבעו אותו בלשון ארמית, שהיא ידועה בין היהודים בשם „לשון התרגום" (גם התלמוד קורא לפעמים „תרגום" ללשון ארמית)? אבל, אם־כן, הרי הוא מזמן מאוחר מאד — וזה אי־אפשר, שהרי הוא שגור אפילו בפי המון העם (בילדותי שמעתי אותו אפילו מפי בורים גמורים); — ומשלים חדשים, ובפרט בארמית, לא היו יכולים להתאזרח אצלנו כל־כך. או אולי מוצאו של המשל הזה הוא מארצות המזרח, והוא תרגום ישר מטורקית או מלשון מזרחית אחרת, והובא אלינו בזמן יותר קדום על־ידי השד"רים הירושלים, וכדומה? — בקיצור, המשל הזה צריך עיון וכדאי לחקור על־אדותיו.

יש אצלנו, אמנם, עוד משל ארמי שנתחדש אחרי התקופה התלמודית:

[א] „Гора съ горою не сходится, человѣкъ съ человѣкомъ откликнется“.

„מאן דיהיב חיי יהיב מזונא", אבל הוא אינו שגור כל־כך בפי הבריות ו„ארמיותו" באה לו מפני שנוסד על מאמר תלמודי ארמי „כי יהיב רחמנא שובע לחיי יהיב" (תענית ח:). ואמנם משלים שנוסדו על מאמרי חז"ל, או גם על מקראות, נבראו הרבה בתקופה ההיא והם שגורים בפי כל, אבל רק בעברית, כמו: „מרבה דברים מרבה שטות"; „משנה מקום משנה מזל"; „יש לו מנה רוצה מאתים"א), ועוד הרבה. ואולי גם המשל המפורסם „צרת רבים חצי נחמה" נוסד על דברי המדרש (דברים־רבה, פ"ב): „צרת רבים אינה צרה" (המשל „צרת רבים חצי נחמה" הובא בספר „מלאכת מחשבת" לר"מ חפץ, פרשת תבוא, שנדפס ראשונה בשנת ת"ע. אך בודאי אין זה המקור הראשון).

כבר אמרתי למעלה, כי גם במשלים ובפתגמים שנתחברו לאחרי התימת התלמוד (ולאחרי המצאת ה„חרוז") אין כמעט שום זכר לחרוזים. ובאמת יודע אני רק פתגם חרוזי אחד השגור בפי כל, והוא: „אין רגע בלי פגע", וכנראה הוא ישן נושן, כי באחד משירי ר' יהודה הלוי כבר נמצא דוגמתו: „ואין רגע בלי נגע". יש אמנם עוד שנים־שלשה פתגמים חרוזיים ספרותיים, המפורסמים בין הלמדנים והמשכילים, אבל אותם לא אוכל לחשוב ל„דבורים שגורים". כנראה יש בזה סימן של קונסרבטיביות עקשנית: מכיון שמשלי התנ"ך והתלמוד הם בלי חרוזים, לפיכך אסור להכנים לאוצר משלינו העבריים שום משל נחרז...

בין ה„דבורים השגורים" שלנו יש גם הרבה ציטאטים מספרותנו הפילוסופית של ימי־הבינים, וביחוד מ„מורה־הנבוכים". מזה נראה, שה„חרמות" וה„אסורים" התכופים לא מנעו את אבותינו מלהגות בספרים ה„מסוכנים" האלה בשקידה רבה, כי על־כן שגורים בפי הבריות (ועוד יותר בספרות הרבנית) הדבורים ה„פילוסופיים": „הרגל נעשה טבע"; „המפורסמות אין צריכין ראיה"ב); „ההכרח לא יגונה"; „שני הפכים בנושא אחד" (דבור זה, שמקורו „במורה־נבוכים", א' ע"ה, משתמש בו גם ה„פוסק" מהרי"ק בתשובותיו, סימן ק"נ); ובפרט פתגמו המפורסם של אריסטו: „האדם מדיני בטבעו" (שנתפרסם אצלנו גם כן על־ידי „מורה־הנבוכים", ב', מ', ועוד). גם הדבור ההלצי „בהמה בצורת אדם" מקורו ב„מורה־הנבוכים" (ג', ח', „בהמה בתואר אדם", ובמחברות עמנואל — צד מ"ד — „בהמה על צורת איש").

א) מקורו ב„קהלת־רבה" בארמית ובשנוי. אך מצאתי אותו בעברית, כנ"ל, בספר „נפש יהודה" (פירוש על „מנורת המאור") בהקדמה לנר ראשון. וראוי לדעת, כי הפירוש הנ"ל נדפס תמיד ביחד עם „מנורת המאור" והוא פופולארי מאד.

ב) המקור הראשון לפתגם זה מצאתי ב„מלות הגיון" להרמב"ם (פרק ח'). ר' אליה בחור, בספרו „תשבי", התחכם לקבוע את הפתגם הזה בחרוז: „למפורסמות אין צריך אות"—אך עמלו היה לשוא: איש לא זכר את חרוזו, תחת אשר הנוסח הפרוזי „המפורסמות אין צריכין ראיה" היה לקנין הכלל; ואפילו הרבנים, שהספרות הפילוסופית היתה להם חתיכה דאיסורא, היו משתמשים בפתגם זה ממש כאילו היה מאמר חז"ל, והוא טרמין קבוע ב„הסכמות".

ולעומת זה יש להתפלא (וגם להצטער), שמכל הספרות השירית והמליצית שלנו מימי־הבינים וגם מן הדורות האחרונים, ואפילו מן „הפיוטים" המרובים, לא נשתמר כמעט שום ציטאט בפי הבריות. והלא מתוך הים הגדול הזה היה נקל מאד לדלות פניני־פתגמים ודבורים מחוכמים ומחודדים בכל מקצעות החיים הרוחניים והגשמיים! אין זאת, כי אבותינו אהבו רק את התורה והחכמה, דברים הצריכים למוד ויגיעת־הרוח ושכל־חריף, על כן היו מחבבים אפילו את ספרי הפילוסופיה, למרות סכנת־נפשות הכרוכה בהם, אבל דברי מליצה ושיר ואפילו „פיוטים" וסליחות וקינות שנהגו ל„אמרם", הם סוף־כל־סוף דברים של מה־בכך, אינם סובלים שום פלפול ואינם נזקקים ל„חדוד המוח", — לפיכך לא שמו אליהם לב כלל; ואפילו ה„פיוטים" וכו' היו רק נאמרים מן השפה ולחוץ, אבל לא נכנס לא למוחם ולא ללבם, וגם לא לאזנם... ולפיכך לא ניכרו עקבותיהם כמעט כלל בהמון ה„ציטאטים" וה„דבורים השגורים" שלנו.

ובטרם אכלה את דברי על התקופה השלישית, הנני להעיר הערה אחת נחוצה. כבר רמזתי למעלה, שהמשלים והציטאטים מן התלמוד יש שנוסחתם בפי הבריות (וגם בספרות) שונה קצת מזו שבמקורם. ואמנם אין לתמוה על זה הַרבה: משלים ומאמרים השגורים וחיים בפי העם, עלולים לפעמים לשנויים (אף־על־פי שבמשלים וציטאטים של אומות־העולם זה חזיון יקר־המציאות מאד). ואולם להרבה מן השנויים הללו מצאתי סבה פשוטה מאד: הם שגורים בפינו לא כנוסחתם במקורם הראשון, אלא כנוסחתם בפירוש רש"י על התורה. בדקתי ומצאתי בפרש"י עה"ת כמאה משלים ופתגמים וציטאטים מן התלמוד והמדרשים, והם הם השגורים בפי הבריות ביותר, ודוקא בנוסח שהובאו ברש"י. לא כל היהודים למדו גמרא ואף לא „עין־יעקב", אבל „חומש עם רש"י" למד כל יהודי בילדותו ב„חדר" — לכן נתקיימה „גירסא דינקותא" זו ביד כולם, ולכן אותם המשלים וכו' שהביא רש"י בפירושו היו שגורים ממש בפי כל — וכמובן, בנוסח של רש"י.

והנני לחזק את החלטתי זו בראיות ברורות. בתלמוד (ברכות נ"ה. ועוד): „אי־אפשר לחלום בלא דברים בטלים"; ובפי הבריות שגור: „אין חלום בלי דברים בטלים" — יען זוהי גירסא דינקותא שלנו, כלומר: כך היא הגירסא ברש"י (בראשית ל"ז, י). וכן שגור בפינו: „הרבה שלוחים למקום", יען כן הוא ברש"י (שמות ט"ו, לב); אבל בגמרא (תענית י"ח:): „הרבה הורנין יש ביד המקום". או הַמשל המפורסם: „עני חשוב כמת", נמצא בלשון זו רק ברש"י (שמות ד', יט), אבל בתלמוד (נדרים ס"ד: ועוד) „ארבעה חשובים כמתים: עני, סומא" וכו', וכן הפתגם המפורסם: „אהבה מקלקלת השורה", נמצא בנוסח זה רק ברש"י (בראשית כ"ב, ג), תחת אשר בתלמוד (סנהדרין ק"ה:) וגם במדרשים הלשון משונה קצת.

או הכל אומרים: „גלגל החוזר בעולם", יען כך לשון רש"י (בראשית כ"ה, ל), ובתלמוד (שבת קנ"א:) ובמדרשים: „גלגל הוא שחוזר בעולם" (שנוי זה אינו גדול, ובכל זאת יש בו כדי להוכיח השפעת רש"י). וכן הדבור השנור: „נִבָּא ואינו יודע מה נִבָּא", לקוח מרש"י (בראשית מ"ה יח), תחת אשר בתלמוד יש רק: „מתנבאים ואינם יודעים מה מתנבאים" (בבא־בתרא קי"ט.), ועוד הרבה כיוצא בזה.

אבל רש"י השפיע על נוסח ה„דבורים השנורים" שלנו לא רק על־ידי פירושו על התורה, אלא גם על־ידי פירושו לנביאים וכתובים. הנה כבר הבאתי למעלה את הציטאט ההלצי „וכי דרכו של בועז לשאול בנשים?" במקורו הראשון (שבת קי"ג:). זוהי תמיהה על הכתוב ברות: „ויאמר בועז לנערו — למי הנערה הזאת? ועל זה מתמיהה הגמרא: „וכי דרכו של בועז לשאול בנערה?" (ולא: בנשים); אבל בפירוש רש"י על הפסוק הנזכר הובאה השאלה בנוסח השגור בפינו („וכי דרכו — לשאול בנשים"). ועוד נדולה מזו מצאתי בפירוש רש"י לנ"ך. הנה המשל המפורסם „שקר אין לו רגלים" שגור ממש בפי כל (אפילו בפי נשים ובורים). ואני חשבתי תמיד — וכן היא בודאי דעת רובא דעלמא — שאין לו מקור אחר מלבד מאמר־הגמרא הידוע: „שקרא לא קאי" (שבת ק"ד.). ומה מאד שמחתי כשמצאתי במקרה את המשל העברי הנזכר בפירוש רש"י למשלי (י"ב, יט). ומזה מוכח, שהצורה העברית של המשל המפורסם הזה היא עתיקה מאד[א].

הנני עובר עתה אל התקופה הרביעית, המקיפה את ארבע או שלש מאות השנים האחרונות. הוצאתי את התקופה הזאת מכלל הדורות שאחרי חתימת־התלמוד לא מפני שנתחדשו בה משלים עבריים בצורה מיוחדת ומסוג מיוחד, שאין דוגמתם בתקופה השלישית, — אלא בשביל שבה התחילו היהודים ליצור משלים ופתגמים בלשון המדוברת בפיהם, כלומר: בז'ארגון האשכנזי.

במקצוע המשלים העבריים לא נתהוו בתקופה זו כמעט שום הדושים: הם הוסיפו להתפשט יותר בקרב העם (על־ידי התגברות למוד התורה, ביחוד תורה שבעל־פה, מצד אחד, ועל־ידי התפתחות ה„השכלה" העברית, מצד אחר), ובודאי נוצרו בה גם משלים חדשים, אבל מפני שאין בהם סימנים מובהקים, המבדילים אותם מן הקודמים להם, איננו יכולים להכירם ולקבוע להם מדור מיוחד. יש

א) משל זה נמצא גם בתקוני־זוהר (תקון כ"ב), כמובן, בארמית: „שקרא לית ליה רגלין". וכמובן, הוא תרגום מעברית, מפירוש רש"י הנ"ל או מפי העם. ואך תמימות יתרה היא לחשוב, ש„תקוני זוהר" או איזו „אותיות דר"ע", או ספרים מזויפים אחרים ואי־פופולאריים כמוהם, יכולים להיות מקור ראשון למשל עממי כזה... אפילו מן ה„זוהר הקדוש" לא זכה שום מאמר להיות ל„דבור שגור".

לשער, שהפתגמים החריפים והציטאטים המחודדים במקצוע האירוטיקה הם יצירי תקופה זו. וכן חושב אני, שרוב הציטאטים הקאלאמבוריים המפורסמים אצלנו, ראוי ליחס לתקופה זו, כאשר אמרתי כבר למעלה. ההתחכמות הפלפלנית שפרצה כל גדרי ההגיון והטעם הטוב במאות האחרונות, ביחוד בפולניה, היא היא ששרצה חמרים־חמרים של קאלאמבורים, שהרבה מהם אמנם נשכחו ברבות הימים (ועל זה אין להצטער כלל, כי אלה ש„אבדו מתוך הקהל" מובטחני שהיו תפלים וחסרי־טעם.) ויש לי על זה ראיות הרבה, ואחת מהן אביא כאן. הגאון בעל „שבות־יעקב" מביא בספרו „עיון־יעקב", שבימיו — היינו זה כמאתים שנה — היה מקובל באומה, שבערב־שבת מתגבר הקור יותר מבשאר ימות השבוע, וסימן לזה אומרים העולם: וקרקר כל בני שת". פירושו של הקאלאמבור הוא מסתמא: „וקר קר כל בני שש", כלומר: כל יום ו׳ (קאלאמבור זה נשתכח בדורות האחרונים, יחד עם ה„הנחה המיטיאורולוגית" המשונה שעליה נוסד. על „אבדה" זו הרי אין לנו להצטער — וכן הן יתר ה„אבדות").

ואולם עיקר חדושה של תקופה זו הוא, כאמור, המשל הז׳ארגוני. אך קודם שאכנס לפרטים, הריני מחויב להעיר שלש הערות כלליות. ראשית: משלים במובנם האמתי מעטים מאד בז׳ארגון; יש בז׳ארגון הרבה הלצות יפות פחות או יותר, הרבה מילי דבדיחותא, הרבה קאלאמבורים (בלי מספר!), אבל משלים במלוא מובן המלה אין הרבה בז׳ארגון. שנית: רוב המשלים האמתיים, וגם הרבה דבורים הלציים שבז׳ארגון, הם או אשכנזים גמורים, או תרגומים מרוסית ופולנית, או מעובדים מעברית. שלישית: המשלים והפתגמים הז׳ארגונים אינם כלל וכלל עממיים; ה„עם" לא השתתף כמעט כלל ביצירתם, וה„עם" אינו יודע אותם ברובא דרובא ואינו משתמש בהם בדבורו אלא במקצת מן המקצת. אילו היה אפשר לעשות „אנקיטה" בנידון זה, היו מסקנותיה בודאי מפתיעות מאד, אבל גם בלי סטאטיסטיקה, אין כל ספק, שעד עתה היה ה„עם", ואפילו המון־העם בפועל ממש, משתמש במשלים עבריים יותר (ובכל אופן לא פחות) מבמשלים ז׳ארגוניים, שימו נא לפני יהודי המוני את ה„כרך הנורא" של המנוח איגנאץ ברנשטיין („יודישע־שפריכווערטער" וכו׳) ושאלו אותו, כמה מאלפי המשלים והחדודים וכדומה האצורים בו ידועים לו ושגורים בפיו? אם ימצא שם כאלה חמשה למאה — אל תאמינו לו: הוא מגזם; באמת אפילו שלשה למאה אינם מפורסמים בין המון העם.

ועל זה אמנם אין להתפלא כלל, הן יוצרי המשלים והחדודים וכדומה הז׳ארגוניים, היו דוקא הלמדנים ולא „עמי־הארצות", כי על־כן יש ביצירות הללו „התחכמות" ו„המצאות", ולפעמים גם „חריפות של בקיאות", הרבה יותר מבמשלים העבריים. בעלי היצירות הללו היו ה„מגידים" ובחורי הישיבות, או סתם למדנים־

ליצנים, וביחוד ה„בדחנים", שהליצנות והחרזנות היתה אומנתם ופרנסתם (כמובן, גם ה„בדחן" לא היה איזה שוליא־דנגרא או רצען בור; הרי אנו זוכרים עדיין את ה„מוהיקאנים האחרונים" של הבדחנות, כמו אליקים בדחן — צונזיר — וחבריו: הם היו למדנים ומשכילים עבריים), ובדורות האחרונים נוספו על ה„יוצרים" האלה כל המחנה הגדול של ה„אפיקורסים" (כלומר: מיסדי ה„השכלה באשכנז" ואחרי־כן ברוסיא). כל אלה התכוונו ב„יצירותיהם" אלה על־פי־רוב רק לחידודא בעלמא, כדי לבדח את דעתם או את בני „השדרות העליונות", ולפעמים גם לשם פולמוס נגד האדוקים ונגד התקיפים. הם השתמשו בלשון „העממית" לא לתכלית עממית, אלא רק מפני שהז׳ארגון הוא „עיר פרוצה אין חומה", ולכן הוא מסוגל ביותר לחדודי־מלים ולשבושי־מלים ולסירוסי־מלים ולכל מיני בדחנות ומעשי־קונדס, ועל־כן היו רוב „יצירותיהם" בלתי־מכוונות כלל לרוחו של המון־העם ועל־פי־רוב גם בלתי־מובנות לו — למרות לשונן ההמונית —; ועל־כן נשארו רובי היצירות הז׳ארגוניות הללו ב„סוד" אצל כנופיא קטנה של משכילים־ליצנים — ואלמלא המנוח ברנשטיין שפזר ממון הרבה כדי לאסוף כל מילתא דבדיחותא וכל חדוד מסופק שנזרק מפי איזה לץ, ואחרי כן כינם אותם בספרו הגדול וקבעם לדורות בתור משלים ופתגמים עממיים (מה, שכמובן, לא היו מעולם), — אלמלא הוא, לא היה ה„עם", וגם רובא דרובא של ה„משכילים", יודעים כלל במציאותם של אותם המשלים וכו׳.

בין המשלים והפתגמים הז׳ארגוניים יש הרבה שלוקחו ממשלי התנ״ך והתלמוד, והם, לפי דעתי, הקדומים ביותר (אך בכלל אין במשלי הז׳ארגון למעלה מבני שלש מאות שנה, וגם הם רק מעטים מאד, רובם הם בני מאה שנה לכל היותר). כמו: „ווי א האר פון מילך" (כמישחל ביניתא מחלבא) וגם ה„חרוזיים": „וואס גאָט טהוט איז מסתמא גוט" („כל דעביד רחמנא לטב"); כל־זמן דער מענש האט די אויגען אָפען, זאל ער האָפען" („כל־זמן שאדם חי יש לו תקוה"); „אז מען זייעט אין ליידען, שניידט מען אין פריידען" („הזורעים בדמעה ברנה יקצורו"); די וועלט איז ווי א לייטער, ארויף געהט איינער, אראָב דער צווייטער" (יש כזה במדרשים; ובמחברות עמנואל מלה במלה: „העולם דומה לסולם, זה עולה וזה יורד"), ועוד הרבה. ובכל־זאת, למרות זקנותם ולמרות החרוזים המצלצלים יפה, אינם מפורסמים ואינם שגורים בפי העם (מלבד „ווי א האָר פון מילך"). ולעומת זה מפורסמים ושגורים מאד אותם שהם אשכנזים גמורים (והם אמנם גם־כן לא מן הצעירים לימים) או שתורגמו מפולנית ורוסית (והאחרונים בודאי צעירים מאד). כמו: „אז גאָט וויל, שיסט א בעזים" (אשכנזית); ווי דאס פינפטע ראָד צום וואָגען" (אשכנזית); „אַ גאַסט אויף א ווייל, זעהט אויף א מייל" (אשכנזית);

„אויפ׳ן גנב ברענט די היטעל״ (רוסית); ווי אַן ארבעס צום וואַנד״ (רוסית); „די ציינער לענען אויפ׳ן פּאָליצע״ (רוסית); אריינלענען א פינגער אין מויל״ (רוסית); „פון דיין מויל אין גאָט׳ס אויערען״ (רוסית); „זידלען אויף וואָס די וועלט שטעהט״ (רוסית), ועוד הרבה מאד.

ואולם המשלים והפתגמים ממין זה אינם כלל מעניני. מכיון שהם תרגומים מלועזית, הרי אין בהם אף קורטוב של „יהדות״, — ואני מדבר כאן רק על המשלים והפתגמים שלנו, שעליהם אוכל לחשוב רק את אלה ממשלי־הז׳ארגון, שתכנם הוא יהודי מקורי (במשלים העבריים מספיקה לנו צורתם העברית, גם אם תכנם לקוח מלועזית, שהרי „יִהדנו״ אותם על־ידי הלשון העברית). ולכן אשים פני רק אל אותם, שתכנם הוא בודאי יהודי, או שצורתם היא יצירה יהודית־עברית מיוחדת במינה.

ומן הסוג האחרון יש הרבה והם חריפים ומחודדים, אם גם אין בהם החן וההדור של המשלים העבריים ואף־על־פי שצורתם בדחנית ביותר. בדוחים הם ביחוד אותם החרוזיים, המורכבים מעברית ואשכנזית (לא תמיד מְקולקלת), ואותם אני חושב גם כן ל„זקנים״. כמו: „במקום שאין איש, איז הערינג אויך אַ פיש״ (כאן יש גם הרכבה של משל עברי — מפרקי אבות — עם משל אשכנזי, והזווג עלה יפה מאד); או: „אין חכמה ואין תבונה, לנגד פרוי פאָרטונה״ (לנגד המזל; „פאָרטונה״ היא אלילת המזל אצל הרומאים; ו„פרוי פאָרטונה״ היא ראיה ברורה לקדמותו של המשל הזה, והיא יצירה של יהודי אשכנז, ולא של יהודי פולין וליטא); או: „והוא ימשל בך, און וואָס זי וויל טהוט זי דאָך״, וגם אותם המורכבים שאינם חרוזיים, ושיש בהם קאלאמבור (אבל לא בדחני־גם ביותר), כמו: „כי אפס כסף, מאַכט דער תרגום: שלים!״ (כלומר: „אדי שלים כספא״, ו„שלים״ באשכנזית פירושו רע. הקאלאמבור היפה הזה הוא בודאי מן הקדומים: כי בז׳ארגון המאוחר אין מלת „שלים״). בדחני יותר הוא הקאלאמבור „יד העדים (איידים בז׳ארגון) תהיה בו בראשונה״ על היחס הרע שבין חתן לחותנו. בז׳ארגון יש פתגמים אחדים המעידים על היחס הרע הזה, כמו: „אַ שנור און אַ איידים זענען א פּאָר שדים״; „אַ זוהן און אַ טאָכטער איז אַ קינד, אַ שנור איז אַ וואונד, אַן איידעם איז אַ הונד״. משל זה נוצר בפולין — כאשר יעיד מבטא החרוז „קינד־וואונד־הונד״ ובאותה „ארץ חמדה״ של מחבבי הגלות היו חיי המשפחה של היהודים לא מהודרים כלל...). בדחני־גם הוא הקאלאמבור: „בגעלע, בגרינע, בשמחה רבה״ (על חתן שמחויב לשמות בכלתו המכוערה. וזה פּאַרודיה על „בגילה ברנה בשמחה רבה״). עוד דוגמאות מסוג זה הן: „השמר לך פען!״ (אזהרה שלא להרבות לחתום על שטרי־חובות);

„צום קול ממון" (זה חדוד קאלאמבורי על הכתוב במחזורים ממעל למלים „ותשובה ותפלה וצדקה" וכו', באותיות קטנות „צום קול ממון". וכונת הקאלאמבור הוא: מי שרוצה שישמעו בקולו, צריך שיהיה לו מלבד קול מצוה, גם ממון. חדוד זה מוצאו מאשכנז מזמן קדום לפי הערך). ולסוג זה שייך גם הקאלאמבור המפורסם „קין („קייען") איז ניט קיין הבל" (ואמנם דוקא קאלאמבור זה, שאין בו שום חדור ושום רעיון, הוא מפורסם מאד, תחת אשר חדודי־מלים שהבאתי למעלה ועוד הרבה כמוהם, שיש בהם גם חריפות וגם רעיון, אינם מפורסמים ו„העם" אינו יודע אפילו מציאותם).

צורה יהודית־עברית נאה, בלי שום סירוסי־מלים, יש להרבה פתגמים וגם למשלים אמתיים. המפורסם ביותר ממין זה (אבל, כמובן, „לא עממי") הוא: „עס איז א גרויסער חלוק פון „וכך היה אומר" ביז „וכך היה מונה" (מעין רעיון זה נמצא גם בפתגם ז'ארגוני גמור: „דער ווייטעסטער וועג, איז דער צו דער קעשענע", אבל פתגם זה הוא אשכנזי, וכל „יהדותו" מצומצמת במלה הפולנית „קעשענע"...). בלתי־מפורסמים כלל הם שני פתגמים חרוזיים, כמעט עבריים גמורים, בעניני שדוכים: „אַן אלמנה איז א סכנה, א גרושה איז א בושה, א בתולה איז א גדולה"; והשני: „ניט קיין מזומנים, ניט קיין שען פנים, אָבֶער א סך שנים". על פתגמים „כמעט עבריים" מעין הנזכרים, המצויים הרבה בז'ארגון (כלומר: בספרו של ברנשטיין), גליתי דעתי לפני כמה שנים (בעתון „הבקר" שיצא על־ידי פרישמאן), שבתחלת ברייתם היו עבריים גמורים, וברבות הימים ז'רגנו אותם קצת. אך באמת הם צריכים להחשב גם עתה כעבריים גמורים; — וכי בשביל שמיעכו להם בין המלים העבריות אתא קלילא „א" ומלה זעירה „איז", נפסלה עבריותם? ובאמת ברובם שלא לצורך הוא „הטיח התפל" הז'ארגוני: מי שמבין את הדבורים: אַן אלמנה איז א סכנה וכו' הוא יבין גם: „אלמנה — סכנה, גרושה — בושה, בתולה — גדולה", בלי „דבק" ז'ארגוני, ובכלל כבר הגיע זמן לברור מתוך המשלים והחדודים הז'ארגוניים את אלה שיש להם צורה יהודית־עברית (ובפרט הקאלאמבורים העבריים, כמו: „דער שכל פון א בת־כהן", „בת־כהן כי תחל לזנות" — וזה קאלאמבור עתיק) וליַחֵד אותם לגמרי, כלומר: לעשותם לעברים גמורים; ובודאי לא יפסידו על־ידי אופירציה קלה זו, אלא עוד ירויחו...

בין המשלים וכו' שאפשר לשער שהורתם ולידתם היתה בעברית (ושבכל אופן אפשר לעשותם לעברים גמורים), חושב אני גם את אלה: „כעס והמה, מאַכען דעם מענשען פאַר א בהמה" (כעס וחמה, עושים את האדם לבהמה); „ונתנו מאַכט צוריק אויך „ונתנו" (זה פתגם יפה שמוצאו מאשכנז, ואינני מריח

בו שום ריח ז׳ארגוני, וכונתו היא כפתגם הלאטיני המפורסם: „אני נותן למען תתן״, (Do ut des), „אַז ס׳איז ניטאָ קיין מזומנים, איז אוים מחותנים״ (אין מזומנים, אין מחותנים). וגם המאמר היפה מאד: „אָן ארעמער מיוחס איז נעגליכען צו שברי לוחות״ (עני מיוחס נמשל לשברי לוחות. הדמיון היפה „לשברי לוחות״ וגם השירה האיליגית שבמליצה זו גופא, אינם סובלים כלל את המלים הז׳ארגוניות האחדות המכביִדות עליהם). גם את הפתגם היפה „אין ברירה איז א גרויסע גזירה״ נחוץ להכנים לאוצר המשלים העבריים, ועוד הרבה כאלה.

מתוך שרוב משלי הז׳ארגון נוצרו בדורות האחרונים, לאחר מתן ה„השכלה״, לפיכך אתה מוצא בהם כבר בטוי לדעות החפשיות, שהחלו אז להתהלך בעולמותינו העליונים וגם הבינונים — ויש שהם גם מטיחים דברים כלפי מעלה. אך על זה עוד אדבר להלן, וכאן אני רוצה רק להטעים חדוש אחד שבמשלי הז׳ארגון, שגם הוא סימן ל„חפשיותם״ היתרה. הנה ראינו למעלה, שבמשלים העבריים מכל התקופות אין כמעט שום ציור מליצי ודמיון מן הפולחן הדתי. אבל במשלי הז׳ארגון כבר יש הרבה רמזים ואסמכתות על מנהגי הדת, ועל־פי־רוב לא כדי להתלוצץ בהם, אלא לשם משל מהודר על ענין אחר. כמו: „ווי דער האָן אין בני אדם״. ציור זה של התרנגול, המסתכל או הנראה כמסתכל — בפסוקים שנאמרים בשעת סבוב־כפרות, מבדח, קומי והומורי עד מאד. וכן: „אז מען איז ברוגז אויף דעם דַין, שפרינגט מען ניט קדוש״. משל זה הוא אולי היותר הומורי־הלצי בכל משלי הז׳ארגון. כמה מגוחכת היא „נקמה״ כזו! (כי כל כונתו של משל זה הוא להתלוצץ בהתנקמות קטנינית). ואמנם יש כאן הטעמה מיוחדת במלה „ברוגז״. מלה עברית זו קבלה בדבור הז׳רגוני הוראה מיוחדת — דוקא שלא כפשוטה. „ברוגז״ בז׳רגון אינו „כעס״ גמור, אלא למחצה, לשליש ולרביע: זה גוון רפה וקלוש מאד של כעס, מעין תרעומות, טינא קלה. מי שכועס על החזן, מתנקם בו בודאי כדאיבעי. אבל מי שהוא רק „ברוגז״ עליו, גם „נקמתו״ רפויה וקלושה ומגוחכת מאד, כאילו איכפת לו להחזן (שאחוריו כלפי הקהל) וכאילו אפשר לו להרגיש, אם אותו האיש מזעזע את רגליו בשעה שהכל רוקדים או לא. — עקיצה מורגשת בפתגם המפורסם: „ער וויינט אויף „מי יחיה״ (כל העולם בוכים באמירת „מי ימות״ — בפיוט „ונתנה תוקף״ — וזה בוכה דוקא על „מי יחיה״, כלומר: עינו צרה בפרנסת אחרים. משלים ופתגמים כאלה המכוונים אל הקנאה והשנאה והתחרות שבין היהודים — יש הרבה בז׳ארגון, והם היו מפורסמים כבר אצל יהודי אשכנז, וזה אות על „קדמותם״ היחוסית). מפורסמים וקדומים הם גם אלה: „פון על־חטא ווירד מען ניט פעט״; „האוחז ביד איז די בעסטע תפלה״ (יש נוסחאות רבות לפתגם זה) — ואף־על־פי ש„חריפותם״ רפויה

מאד, אבל הרעיון שבהם נכון ומעשי. חריפים הרבה יותר, אבל כמעט בלתי־מפורסמים כלל, הם אלה: „א סך זמירות און ווייניג לאָקשען" (זהו מעין המשל הארמי העתיק שהבאתי למעלה: „פסחא כזיתא והלילא מתבר אגרייא"; אך, כמובן, המשל התלמודי יפה וגם חריף שלא בערך יותר — ואין צריך לאמר „עממי" יותר — אף־על־פי שגם הז'ארגוני נראה כיצירה עממית, כאילו היתה זאת קריאתו האילינית של איזה „פלעט", שמזלו גרם לו לסעוד בליל שבת אצל קמצן אדוק); „חד־גדיא שטעהט תמיד אויף איין מקח" („דזבין אבא בתרי זוזי" נאמר בכל שנה, אבל המקח של סחורות אחרות עולה ויורד).

כאלה הם גם יתר המשלים והפתגמים הנוגעים במנהגי הדת ובתפלות הידועות, מבלי להתלוצץ בהם (ואליהם שייכים גם הפתגמים המחודדים „צום קול ממון" וההבדל שבין „וכך היה אוֹמר" ובין „וכך היה מונה" שהזכרנו קודם לכך). אבל יש ביניהם שכוונתם להדיא להתל, אם במנהגי הדת או בשומרי המנהגים או ביהודים בכלל, ויש שמתוך ההתול נשמעת התמרמרות על גורל היהודים, כגון: „אַ יודישער תענוג איז אַ קיהלער תשעה באב"; „אַ יודיש גליק איז אז ער קומט צו ברכו"; „אַ יודישער געווינס איז דער גורל צו קדיש". התמרמרות אני שומע גם מתוך הקאלאמבור: „רש"י מאַכט און מאַכט, און מען נעהט פּאָרט נאַקעט און באָרוועס", — כאן יש כנראה לעג מר על הלמדנים הבטלנים, העוסקים בפלפולי דאורייתא ובביתם אין לחם ואין שמלה (ואולי זה קול אשה הקוראה ב„צאינה־וראינה" שלה את הנוסח הקבוע „רש"י מאכט — "). לעג עוקץ כלפי המסחר היהודי (וגם כן בציור לקוח ממנהגי הדת) נמצא במאמר הידוע: „א סוחר איז ווי א יוד אין ספירה; ער צעהלט און צעהלט און טאָר ניט אויסזאָגען וואו ער האַלט". אך זה, כנראה, מן החדשים שבחדשים. התמרמרות, אם גם בנגון מתון, מצלצלת גם בחרוז היפה: „חדש ניסן איז אַ טייערער ביסען" (השוה לזה את חרוזיו המצוינים של י. ל. גורדון בשירו „אשקא דריספק": „שבוע אחד יחסול כהגמל — — — ").

מן הפתגמים הנראים כ„מטיחים דברים כלפי מעלה", ראוי להזכיר את זה: „גאָט איז אַ פאָטער, אז ער גיט ניט אַ מַכּה גיט ער א בלאָטער" (בעתון „הבוקר" גליתי דעתי שפתגם זה חציו הראשון „הכשר", נוצר בזמן קדום, וחציו השני, ה„אפיקורסי", נוסף עליו בזמן מאוחר: ופתגמים „מורכבים" כאלה, עם הוספות „מסוכנות", יש הרבה בז'ארגון). מתון ממנו ויפה הרבה יותר הוא פתגם אחר: „אז גאָט וואָלט וואוינען אויף דער ערד, וואָלטען זיי איהם די פענסטער אויסגעשלאָגען"; זה רעיון מצוין בצורה שנראית כ„עממית", אלא שאינני בטוח, אם אין זה תרגום מלועזית. יהודית יותר וחריפה פחות היא המימרא שבאותו

הענין בעצמו: „רבונו־של־עולם! א וועלט האָסט דו בעשאַפען — אזא יאהר אויף מיר; פיהרען פיהרסט דו די וועלט — אזא יאהר אויף מיינע שונאים״.

משלי הז׳ארגון הקדומים, כמובן, אינם רוחשים חבה יתירה ל„גויים״. אך המשלים המאוחרים מבכרים בהרבה בחינות את הגויים על היהודים; ומפורסם הוא הפתגם האי־לאומי מאד: „לעבען זאָל מען צווישען גויים, — שטארבען צווישען יודען״ (על־פי הפתגם הזה מתנהגים כעת הרבה מומרים: לפני מותם הם מצוים לקברם בקבר ישראל...). פחות מפורסם הוא הפתגם: „געבענשט איז דער גראָשען וואס איז נעשמירט מיט חלב״ (כלומר: מסחר עם גויים, כי מהם אפשר להרויח יותר). משלים הללו ודומיהם הם יצירות של הסוחרים וביחוד של ה„אקציזניקים״ (המתוארים באמנות ובדיוק בספורו של ר׳ מנדלי „בעמק הבכא״). קדום יותר הוא הפתגם המגביל יפה במלה אחת את הטוב והרע שב„שני הצדדים: „גאָט זאָל אָבהיטען פאר גוי׳אישען כח און פאר אידישען מוח״.

מן המשלים והפתגמים הנוגעים ביחוד ליהודים, ראוי להזכיר עוד את אלה: „נדן און ירושה, זיינען מיט דעם טייוועל בחברותא״ (ויש גם כזה: „אָנצווערען נדן און ירושה, איז ניט קיין בושה״). ובעניני שדוכים (מלבד אלה שנזכרו למעלה): „אז עס קומט דער בעשערטער, ווערד עס אין צוויי ווערטער״ (יפה מאד בחן־תמימותו); „בעסער צו טהון מיט א היימישען גנב איידער מיט אַ פרעמדען רב״ א)‏; „אַ שדוך זאָל מען טהון אין דערהיים, א גנבה — אין דער פרעמד״. מצוין הוא החדוד על מי שאינו יכול לקרוא עברית בלי „נקודות״: „אָהן פּאַדקאָוועס קאָן ער קיין עברי ניט״ (אבל מובן מאליו, שלא בעל־עגלה יצר הלצה יפה זו).

ה„שנוררים״, הקבצנים שהיו מחזרים בעיירות, היו משתדלים לפתות את ה„נגידים״ שהם „קרוביהם״, אם לא „שני־בשני״, אזי, לכל הפחות, שמיני־בשמיני״. יהודי־אשכנז היו אומרים על אותם הקבצנים ה„מתקרבים״ (שבאו אליהם מפולין) ציטאָט עברי יפה (מ„מי שברך״): „[עם] כל ישראל אחיהם״. ובפולין וליטא נתחברו על מיני „קרובים״ הללו פתגמים הלציים בז׳ארגון, שהמפורסם שבהם הוא: „א פערד׳ס־פוס־פּאַדקאָוועס־אייניקעל״ (או: צוועקעל). בלתי־מפורסמים בנידון זה הם: „מיין זיידענס האָן האָט אין זיין בּאָבּעס הויף אַריינגעקרייהט״; או: „מיין פערדס־בייטש־שטעקעלע, איז געוועזען ביי זיין זיידענס וואָגען א פלעקעלע״. הלצות אלה הן בדחניות יותר מדי (ובפרט כשנדמה אותן אל ההלצה העברית הנ״ל, היפה בפשטותה ובהגדרתה הקצרה והמדויקת), אבל הלא כן הם רוב „חדודי״ הז׳ארגון.

א) על רבנים יש עוד משל לא־מנומס: „אלע הינד און אלע יונים און אלע רבנים האבען איין פנים״.

מן המשלים והחדודים הז׳ארגוניים שנוגעים בענינים כלליים ושצורתם היא ז׳ארגונית גמורה — לא אביא כאן דוגמאות, כי הם אינם מעניני, יען שרובם לועזיים גמורים או מתורגמים ומעובדים, והמעטים שנראים כמקוריים, אינם מוסיפים שום קו חדש, שום גוון חדש על האופי היסודי של משלי הז׳ארגון, כפי שהובלט בדוגמאות השונות שהבאתי עד עתה. ואת האופי היסודי אפשר לסמן במלה אחת: הפריזה. רדיפה אחרי דמיונות רחוקים, אחרי השוָאות נפרזות, אחרי אֶפקטים, אחרי הברקה רגעית — זהו סימן מובהק של ה„משל״ הז׳ארגוני ושל ה„חדוד״ הז׳ארגוני. המשל העברי מעורר את המחשבה, וה„משל״ הז׳ארגוני מעורר — צחוק פרוע. (כמובן, יש יוצאים מן הכלל גם הכא, גם התם, אבל בדרך כלל כך היא המדה). הדוגמאות שהבאתי למעלה הן באמת שמנם וסלתם של משלי הז׳ארגון (כי־על־כן יש בהם הרבה דברים יפים); בכונה (כדי להרחיק ממני „לזות שפתים״) לא הבאתי את הקאלאמבורים הגסים־הפראיים ואת הבדחנות הפרועה, התופסים את החלק היותר גדול באוצר המשלים והחדודים הז׳ארגוניים (כלומר, בה„כל־בו״ של ברנשטיין), — ובכל זאת הרי גם מן הדוגמאות המעולות שהבאתי, נראה כמה רחוק המשל (והחדוד) הז׳ארגוני מן העברי! והן היהודים יצרו את שניהם; — אבל, כאמור, הלשון גורמת... אך גם הזמן גורם. בתקופה האחרונה (שבה נוצרו משלי הז׳ארגון) נתחדד שכלם של היהודים יותר ויותר, גם על ידי העסק הנפרז בפלפולי דאורייתא, גם על־ידי מלחמת־הקיום, שהזקיקה אותם להמציא תחבולות חדשות לבקרים, על־כן לא מצאה חריפותם היתירה עוד ספוק בחדוד ה„אצילי״ של המשל העברי, ואפילו התלמודי: הם דרשו גירוי נפרז־גס, קומיזם פרוץ. הלא ראינו, שגם החדוד העברי לבש צורה חדשה (לא נאה) באותה התקופה: נוצרו קאלאמבורים עבריים ממין גרוע. ובכלל השפיעה השאיפה להפריזה גם על השמוש במשלים ובציטאטים העבריים הקדמונים. למשל: אם עד אז מצאו ספוקם בציטאט התלמודי „טענו חטים והודה לו בשעורים״, הנה מעתה התאמצו להפריז עוד על ההלצה שבציטאט זה והתחילו אומרים: „טענו חטים והודה לו בפריה ורביה״ (או — ב„שור הנסקל״, ועוד הפתעות נפרזות כאלה). וכן לא הסתפקו עוד בהלצה הישנה „בהמה בצורת אדם״, אלא הפריזו עליה בבדחנות יתירה: „בהמה בצורת סוס״ וכהנה וכהנה. ובז׳ארגון מלאו את כל תאותם... כי אין כמוהו מסוגל להפרזות פרועות ולכל מיני בדחנות. ואף הוא בתור ז׳ארגון, היה בכלל הלשון היותר מתאימה לאנשים, שהפלפול היבש, מצד אחד, וההתרחקות האנוסה מן הטבע, מצד שני, המיתו בקרבם את רגש היופי והרגשת החן האמתי.

היסודות העברים בז׳ארגון*

א.

עוד לא עלתה ביד החקירה ההיסטורית לקבוע בדיוק את הזמן, אשר בו החלו היהודים להתישב במדינות גרמניה. יש אגדות המקדימות מאד מאד את ישוב היהודים באשכנז, עד לימי החרבן הראשון, ועוד קודם־לכן. אך אין למדים מדברי־אגדה. ואולם יש לשער, כי באחרית ימי הבית השני, בימים אשר היתה ארץ־ישראל למדינה רומאית, נדדו הלכו להם יהודים רבים לגרמניה בעקבות צבאות הרומאים הכובשים, כמו שהתישבו בעת ההיא בכל ארצות ממשלת רומא, באסיה, אפריקי ואירופה. ועובדה היסטורית היא, כי כשלש מאות שנה אחרי החרבן נמצאה כבר קהלה יהודית גדולה וחשובה בעיר קולוניה (קֶאלן על נהר הרינוס), ואל נכון התישבו יהודים בעוד מקומות אחרים על גדות הרינוס בתקופה קדומה מאד.

בַמאות הראשונות לשֶבֶת היהודים בגרמניה לא היה מצבם האזרחי רע כל עיקר. היהודים באו עם עַם הארץ לא רק במשא־ומתן מסחרי, אלא גם במגע־ומשא חברתי. ועד מהרה החליפו את לשונם בשפת המדינה. איזו לשון הביאו היהודים אתם לגרמניה? כמובן הלשון של הארץ אשר יצאו ממנה: אם מארץ־ישראל (או מסוריא ומבבל וכו׳) — אזי ארמית־סורית; ואם משאר מדינות רומא — אזי רומית או יונית. בכל אופן לא הביאו אתם את שפתם הלאומית העברית; כי השפה הזאת נכרתה מפיהם (למצער מפי רוב העם) עוד בראשית ימי הבית השני, כידוע, ומהעת ההיא והלאה היו היהודים מחליפים את לשונם כלבוש, לפי צורך הזמן והמקום. בכל מקום שהתישבו בו, קבלו את שפת־המדינה ויותרו בלי צער ובלי מוסר־לב על הלשון שהביאו אתם. כי מה להם לשון נכריה זו או שפה זרה אחרת? שפתם הלאומית, העברית היתה להם ל„לשון הקדש״, לצרכי הנפש והרוח, ושפת המדינה — לצרכי החמר.

* נדפס ראשונה במאסף „הזמן״, ספר שלישי, תרס״ד.

ובכן דברו היהודים בגרמניה גרמנית: כלומר: בלשון אותו המקום שבו התישבו. כי שפת הגרמנים, גם בימי קדם, גם בימי־הבינים, התחלקה לדיאליקטים רבים ושונים מאד; ורק מימי לותיר ואילך נתקבל בכל מדינות גרמניה הדיאליקט הנקרא „ניי־האכדייטש" ללשון שלטת בספרות ובפי המשכילים (כי שפת העם בכללו עודנה נחלקת עד היום לדיאליקטים רבים מאד, לפי המדינות וגם לפי הערים, כידוע). ועד סוף ימי־הבינים לא היה בין הלשון האשכנזית שבפי יהודי גרמניה ובין לשון עם הארץ כמעט ולא כלום. אך משהתחילו הרדיפות והשמדות, וביחוד משהחלו לסגור את היהודים בגיטאות מיוחדות, שעל ידי זה הרחיקו אותם בזרוע מן הקולטורה האשכנזית בכלל, התחילה הלשון של יהודי אשכנז להחשל ולהתנוול לאט־לאט. היהודים שהתכווצו, בבדידות אנוסה, בגיטה האפלה, לא יכלו, כמובן, לדעת ולסגל להם את החדושים והשנויים, התקונים והשכלולים, שנתהוו בלשון האשכנזית של הנוצרים. המהפכה שהתחוללה בשפה האשכנזית על ידי לותיר והבאים אחריו, השנויים הכבירים בסגנונה, העושר שנתעשר אוצר מליה, הוצאת מלים ישנות מפני חדשות, וכו׳, — בקצרה, כל התפתחותה של הלשון, כל זה לא חדר אל מחשכי הגיטה; ובעת אשר כל האשכנזים המשכילים כבר דברו „ניי־האכדייטש", הוסיפו היהודים בגיטותיהם לדבר איזה „מיטטעל־האכדייטש" או גם „אשכנזית עתיקה" (אלט־דייטש), שלא היה לה עוד כל זכר בין הנוצרים.

אך בכל זה עוד לא היתה הלשון של יהודי אשכנז, גם בימים ההם, ראויה לשם „ז׳ארגון". כי סוף־סוף הלא ידעו היהודים באשכנז את רוח הלשון שדברו בה כאלף שנים, וסוף־סוף התפתחה ביניהם, גם בגיטה, לפי טבעה — כאשר יעידו „החדושים" ו„הרחבות הלשון" שנעשו בגיטות האשכנזיות. לכל היותר נוכל לאמר, כי הלשון של היהודי אשכנז, מן המאה הט״ז ואילך, היתה דיאליקט מיוחד אבל דיאליקט אשכנזי ברוח הלשון הגרמנית.

רק כאשר קבלו היהודים הסלאבים (בפולין וכו׳) את הדיאליקט הזה מאחיהם האשכנזים, (שגלו לפולין המונים המונים, לעתים קרובות, ויחד עם תורתם וחכמתם העמיסו גם את לשון־דבורם על היהודים הסלאבים הפשוטים־ההדיוטים), אז שֻנתה לנמרה צורת הלשון, ובפי יהודי פולין וכו׳ נהפכה הלשון האשכנזית לז׳ארגון גמור. כי על אדמת הסלאבים היתה הלשון הגרמנית „זמורת זר", ויהודי פולין, ליטא, רייסין, וכו׳ שדברו עד הנה בשפת־המדינה שלהם, לא יכלו בשום אופן לטפח ולפתח את הלשון האשכנזית על פי דרכה וטבעה, ולכן קלקלו ושבשו אותה בלי חֲנות. ואחרי כן באו יהודי פולין וכו׳ לאשכנז, ויקלקלו אה הלשון המדוברת בפי יהודי אשכנז. ביחוד הועילו „המלמדים" הפולנים, שהרביצו תורה באשכנז, לקלקלת הלשון בפי תלמידיהם הקטנים, ושבשתא כיון דעל על.

ואולם ככל אשר הפסידה הלשון אשכנזית בנפלה בידי היהודים היושבים מחוץ לארצות גרמניה, — כן הרויחה על ידי זה הלשון העברית. ככל אשר „התז׳רגנה״ הלשון האשכנזית של היהודים, כן גבר ועצם והתרבה בה היסוד העברי. הז׳ארגון היה למין זווג של „שם ויפת״: הזווג לא עלה יפה „ליפת״, אבל „שם״ ראה חיים טובים בזווג זה. הלשון העברית היתה, בבחינה ידועה, לשפה חיה ומדוברת, על ידי הז׳ארגון. היהודים הסלאבים הכניסו אל לשונם האשכנזית המקולקלה המון מלים עבריות ודבורים עברים (שלא התקלקלו בפיהם כל עיקר), עד כי, ברבות הימים, היתה שפת „יהודית אשכנזית״ כמעט יותר „יהודית״ מ„אשכנזית״. על תגבורת היסוד העברי בז׳ארגון יש אמנם הצדקה לקנאי הלשון האשכנזית להתאונן ולהתמרמר; אבל לעברים הלאומיים יש רק לשמוח על זאת. שפת־עבר חדלה להיות מתה, מעת שהתגברו היסודות העברים בז׳ארגון. מכיון שמיליוני אנשים מדברים בלשון הבלולה מאלפי מלים וניבים עברים, הרי הלשון העברית מדוברת ומסוגלת לדבור!

אמנם גם באשכנז גופה, בעת אשר שפתם של יהודי אשכנז לא היתה שונה כמעט כלל משפת עם הארץ, — גם אז כבר התאזרחו בלשון־דבורם מלים עבריות ובטוים עברים. אבל אז עדיין לא היה רב מספר המלים העבריות וגם לא היו שגורות בפי כל העם אלא בפי „הלמדנים״, וכמעט לכל המלים העבריות שהתערבו בלשון יהודי־אשכנז היו אז מלים לועזיות תמורתן (כמו שנראה גם בתרגומי ספרי־הקדש ללשון־דבורם של יהודי אשכנז, ואפילו בתרגומים המאוחרים ללשון „עברי־טייטש״), תחת אשר מעת ש„התז׳רגנה״ הלשון האשכנזית על ידי היהודים הסלאבים, קלטה הלשון מלים עבריות לאין מספר, וכמעט כלן היו לקנין כל העם, גם להמוניים וגם לנשים; ומה שחשוב ביותר: להמון מלים עבריות שבז׳רגון אין כל תרגום לועזי בלשון העם (כי המלים הלועזיות תמורתן נשכחו או שלא ידועות היו כלל ליהודים הסלאבים), באופן שהמלים העבריות היו ליסוד נכבד ונחוץ בז׳ארגון, והמלים העבריות חיו בז׳ארגון חיים טבעיים, חיי התפתחות טבעית, כאשר נראה להלן.

והיוצא מזה?

היוצא מזה, כי הז׳ארגון הוא כלי מחזיק ברכה ואמצעי קל ונוח מאד לתחית הלשון העברית בפי המון עמנו. ותחת אשר הז׳ארגוניסטים שלנו משתדלים לתת להז׳ארגון צורה אירופית, כביכול, בהכניסם אליו מלים ומבטאים לועזים חדשים, או בהחליפם את מלותיו העבריות במלים אירופיות — תחת זאת עלינו להשתדל לתת להז׳ארגון, בכתב ובדבור, צורה עברית יותר ויותר, עד אשר נעביר את המון עמנו, לאט־לאט, מן הלשון הז׳ארגונית אל העברית. בספרות הז׳ארגונית,

וביחוד בעתונים הז'ארגונים, צריך להרבות במלים עבריות ובניבים ובדבורים עברים. ואלה מן המשכילים העברים, אשר על פי תנאי חייהם ועל פי הסביבה שלהם, הם מחוּיבים לדבר ז'ארגונית, ישתדלו נא לתבל את דבורם במלים ובניבים עברים עד בלי די. עד עתה היה הז'ארגון שפה לועזית מקולקלת המעורבת במלים עבריות; ועתה בידינו לעשותו לשפה עברית המעורבת בקצת מלים לועזיות ודרכי־דבור לועזים, ולאט־לאט נזרה הלאה את התערובה הלועזית, והיתה לעמנו שפה עברית גמורה. והדרך הזאת היא, אולי, קרובה ונוחה ומעשית יותר מן הדרך שבחרו להם אגודות „דוברי עברית". האגודות הללו יכולות לפעול רק בחוג צור ומוגבל, בקרב אנשים היודעים בלאו־הכי את הלשון העברית, ולא מאגודות כאלה תקום שפתנו לתחיה, לחיים טבעים. כי אין לשון חיה חיים טבעיים, אלא אם הוא שגורה בפי כל העם, בפי ההמון הגדול. כי כשם שההמון הגדול הוא „מניח הלשון" האמתי, כן הוא גם „מרחיב הלשון" האמתי, כידוע מקורות הלשונות בכל האומות, וכאשר נראה להלן גם בהרחבות־הלשון העברית שנעשו בפי המון עמנו המדבר ז'ארגונית.

באמת אין תכלית מאמרי זה לעוץ עצות ולהציע הצעות. ואולם בטוח אני, כי כל מי שיקרא את מאמרי בשים־לב יבוא מעצמו לידי הכרה, כי למען הכרית את הז'ארגון מפי עמנו ולמען שים בפיו את שפתנו הלאומית, אין לנו תחבולה יתר טובה מן — הז'ארגון בעצמו. ועתה אני שב אל עצם הענין, שבשבילו באתי במאמרי זה.

ב.

האשכנזים אינם מצטיינים במדת „הכנסת־אורחים"; אבל הלשון האשכנזית מצטיינת במדה זו שכם אחד על כל הלשונות הקולטוריות. היא קולטת מלים נכריות, בלי מעצור, ו„מגרמנת" אותן, עד כי לא יָכּר אזרח לפני זר. וזוהי הסבה הראשית למציאות מלים עבריות (ותלמודיות־ארמיות) רבות בז'ארגון האשכנזי של היהודים. ואמנם היהודים, וביחוד היהודים הסלאבים, לא חשבו ולא יכלו לחשוב את לשונם האשכנזית לשפתם הם. הם ידעו והרגישו, כי הלשון הזאת היא „זמורת זר" בתוכם, לכן השתדלו ליהדה ו„לקדשה" ככל אשר תוכל שאת, וגם יותר מאשר תוכל שאת. ויען כי למוד התורה (שבכתב ושבעל־פה) נפרץ בין יהודי אשכנז, ואחרי כן — על ידיהם — גם בין היהודים הסלאביים, במדה שלא היתה כמוה בין יהודי ארצות אחרות [א], — לכן היו רוב המלים והמבטאים שבתנ"ך ושבספרות

[א] בין היהודים הספרדים היו אמנם חכמי תורה גדולים ומצוינים, אבל ידיעת התורה לא היתה מצויה בין כל מפלגות העם, כמו שהיתה בין היהודים ה„אשכנזים". ולכן אין אנו מוצאים

התלמודית והמדרשית, שגורים בפי כל, כקטן כגדול, ועל נקלה התאזרחו בשפה המדוברת, ויש אשר גרשו מפניהם את המלים הלועזיות עד כי לא נשאר להן כל זכר בז'ארגון דהאידנא. (ויש גם מלים עבריות ותלמודיות רבות, שהא אזרחים עקריים בז'ארגון, מאז מעולם; כי יהודי אשכנז — ואין צריך לומר יהודי פולין ליטא וכו' — לא השתמשו מעולם במלים לועזיות תמורתן). גם הנשים, אף כי הן לא למדו תורה, בכל זאת היו המלים והדבורים העברים שגורים גם בפיהן, כי שמעו אותם תמיד מפי בעליהן ובניהן בדברם אתן, וגם מפי הרבנים ו„הדרשנים" („המוכיחים", „המגידים") בדרשותיהם התדירות (שרוב דבריהן היו עברית ותלמודית).

גם הדתיות המעשית הנפרזה של היהודים באשכנז ובארצות הסלאבים, דקדוקיהם בקיום המצוות וזהירותם בכל מנהגי הדת, הועילו הרבה לשים שפת עבר בפיהם, בפי הגדולים והקטנים, בפי ההמון והנשים. התפלה שלש פעמים בכל יום, הברכות, „העברת הסדרה" שנים מקרא ואחד תרגום, וכל יתר מנהגי הדת הטעונים „אמירה" עברית, כל אלה הסכינו גם את ההמון והנשים עם הלשון העברית; ולכן השתמשו כלם בפראזות העבריות הידועות להם והשליבו אותן בדבורם הלועזי, בדבורם הגשמי, בשוק ובחדר־המבשלות ובכל שיחם ושיגם. גם הקריאה בספרים הכתובים יהודית־אשכנזית, ביחוד ב„צאינה וראינה" ובספרי מוסר, המלאים מלים ומבטאים עברים ומאמרי חז"ל, הביאה, בבחינה זו, תועלת עצומה לנשים ולהמון־העם.

גם מדת הגאוה והחפץ להתפאר ולהתהדר ב„למדנות" — מדה שדבקה ביחוד ביהודים הסלאבים — עזרה הרבה להכנים אל השפה המדוברת המון מלים ומבטאים עברים ותלמודיים, וגם משלים ופתגמים מהתנ"ך ומהספרות התלמודית. גם ההמון והנשים התאמצו לתבל את דבורם הלועזי בתבלין עברי, להראות כי גם הם אינם „קטלי קני באגמא". ואם גם לפעמים נחלו בזה קלון תחת כבוד. כי הציטאט העברי יצא מפיהם משובש, או שלא היה „דבר בעת" (מפני שלא הבינו היטב את פירוש המלים), והשומעים מלאו שחוק פיהם על „הגוי" המדבר בלשון־הקדש, — אבל הלעג הזה לא הניאם כי־אם המריצם עוד יותר ללמד את פיהם להשתמש כדת בציטאטים עברים, וסוף סוף הצליח חפצם בידם.

גם אהבת הליצנות והחדוד אשר גברה ביחוד בקרב יהודי פולין, הועילה הרבה להכנים יסודות עברים ותלמודיים אל השפה המדוברת. „עקימת הכתובים",

בז'ארגון הספרדי („איספניולית". „לאדינו") אלא מספר קטן של מלים עבריות (מלבד מה שהשפה הספרדית אינה מסוגלת כל כך לקלוט מלים נכריות ולעכלן). וגם בהיות היהודים הספרדים בעלי טעם מדוקדק יותר מן „האשכנזים", לא נתנם החוש האסתיטי שלהם להרכיב מין בשאינו מינו (עברית בלועזית), כמו שעשו יהודי אשכנז ופולין.

השמוש במלה עברית או בפסוק מתנ״ך ובמאמר חז״ל שלא ככונתם האמתית אלא בהוראה הלצית, היתה אמנם בתחלה רק אומנותם של „הלמדנים״, אבל רוב החדודים העברים הללו היו ברבות הימים לקנין הכלל, גם להמון גם לנשים, והם הכו שרשם עמוק בשפה המדוברת, עד כי היו לעצם מעצמו של הז׳ארגון. ובכלל אהבו היהודים להבליט יותר את החדוד שבהלצותיהם הלועזיות, בערבם בהן מלה או מבטא עברי ותלמודי.

ועוד סבה אחרת הכריחה את יהודי אשכנז להשתמש בדבורם לעתים קרובות במלים עבריות וגם במאמרים שלמים בשפת־עבר: זו הזהירות שלא יבינו הנכרים את דבריהםא). ואין לכחד, כי זהירות זו היתה נחוצה להם בעת החשך ההיא; אף כי לאידך גיסא יש לשער, כי בזהירות זו העירו עליהם את חשד שכניהם. ביחוד הסכינו הסוחרים היהודים לדבר בינם לבין עצמם חצי־עברית, לבל יגלו „סודות״ מסחרם. וגם בפולין החזיקו היהודים במנהג זה; כי אף־על־פי שעם הארץ לא הבין אשכנזית, אבל אדוני המסחר בפולין היו אז האשכנזים (ביחוד בערים הגדולות). ומפני זה אנחנו מוצאים בז׳ארגון המון מלים ומבטאים עברים הנוגעים ביחוד לעניני מסחר (על־פי רוב אין בז׳ארגון מלה לועזית תמורתן).

מלבד כל זה היו היהודים הסלאבים אנוסים על־פי הדבור להעשיר במלים עבריות את השפה שקבלו מיהודי אשכנז, כי בהתרחב חוג מושגיהם, ומבלתי יכלתם למצא את המלה האשכנזית הנאותה לכונתם (כי אוצרות הלשון האשכנזית נעלמו מהם ורוחה זרה להם), ומאין בחפצם להשתמש במלים סלאביות, ביחוד למושגים מופשטים שיש להם איזה יחס אל עניני הדת או אל עניני תורה וחכמה, — הוכרחו להביע את כונתם במלים ובמטאים עברים, שלקחו מאוצר הספרות הביבלית והתלמודית, או שחדשו בעצמם. כי אמנם לא מעט מספר המלים והמבטאים השגורים בפי דוברי ז׳ארגונית אשר אין להם מקור בתנ״ך ובספרות התלמודית (כמו שנראה ב„רשימה״ שבסוף המאמר). יש הרבה מלים מחודשות בספרותנו החדשה שאנחנו חושבים אותן ליצירות הסופרים העברים, ובאמת נבראו בפי העם, בדבור החי. ועוד יותר מאלה, יש מלים עבריות רבות, שהוראתן התרחבה בפי העם בדבור הז׳ארגוני, ומתוך כך התעשרה שפתנו הספרותית עושר רב.

א) מטעם זה נקראים בז׳ארגון דברים הנוגעים לפוליציה בשמות עברים; כמו „כתיבה״ (פאספארט); א „נכתב״, א „נעלם״ וכו׳. כמובן, הוכנסו המלים העבריות הללו לז׳ארגון בזמן מאוחר, לפי הערך; כנראה, לאחר שעברה מדינת פולין לרוסיא.

ג.

היסודות העברים (והתלמודיים) הנמצאים בז׳ארגון דהאידנא, הם בעיקרם יסודות של קדושה ורוחניות. כלומר: רוב המלים והבטויים העברים הובאו אל הז׳ארגון בתחלה רק כדי לשמש בקדש, כדי לסמן בהם את הענינים הנוגעים ללמוד התורה ולקיום המצוות, ובכלל כל דבר רוחני (ובזה נכלל גם הלמוד בכלל, גם עניני מחקר וחכמות חיצוניותא), וכן גם כל מדה טובה או רעה). כי כאמור למעלה, לא יכלו היהודים לחשוב את הלשון האשכנזית לשפתם הם; היא היתה בעיניהם „לשון הדיוט", לשון שתנאי החיים מכריחים אותם להשתמש בה לצרכי חול, לצרכי הגשמיות הפשוטה. לכן, כל דבר שיש בו מקצת קדושה ומקצת רוחניות, כל דבר הנוגע, אפילו נגיעה רחוקה, לעניני הדת ולעניני למוד (תורה או חכמה) או לזכרונות היסטוריים ולאומיים, מחיי העברים הקדמונים או מארצם הקדושה — כל דבר שכזה נקרא בפיהם בשם עברי (או תלמודי), לבל יחולל כבודו במלים לועזיות. ואמנם יש מלים ומבטאים עברים המשמשים בז׳ארגון רק בהוראתם הדתית או הרוחנית; ויש שהם משמשים גם ליתר הוראותיהם הראשונות (המצויות בתנ״ך או בתלמוד), או שברבות הימים התרחבו הוראותיהם, בפי העם, גם למושגים שאינם קדושים ורוחניים ושלא כפי הוראתם העקרית במקרא ובתלמוד.

והנני לבאר את דברי בדוגמאות אחדות:

למשל: „אֵבֶל", „אֲבֵלוּת", משמש בז׳ארגון רק בהוראתו הדתית (מנהג אבלות על מת), ולא בהוראתו הכללית שבתנ״ך. „אהל" — רק בהוראה דתית (לענין שבת, או אהל על קבר). „ארון" רק על ארון הקדש או על ארונו של מת. „בטחון", רק על בטחון באלהים (אבל הפעל „מבטיח זיין", והשמות „הבטחה", „בטוח", „בטוחות", משמשים גם לצרכי חול). „ברית", רק לברית־מילה (וכן גם „בעל־ברית", שהוצא לגמרי מפשוטו שבמקרא). „גן־עדן", כולו רוחני, אבל „גן" כפשוטו לא נשמע עדיין בפי העם. „ודוי", רק בהוראה דתית (אבל „מתודה זיין", „מודה זיין", גם בהוראה כללית). „טבילה, טובל זיין", רק בהוראה דתית. „טרפָה", רק בהוראת ההפך של „כשר". „יריעה, רק על יריעות ספר־תורה. „חתן" „כלה", רק בהוראת ארוס וארוסתו, מפני שיש בזה צרמניות דתיות; אבל לא בהוראת

א) כי את המדעים הכלליים למדו היהודים „האשכנזים" רק מתוך ספרים עברים. לכן נשארו בלשון־דבורם כל הכנויים הפילוסופיים, כפי שנקבעו בספרותנו מימי הבינים על ידי חכמינו ומתרגמינו המפורסמים; וכן הטרמינים הקבועים בחכמת־החשבון: חבור, חסור, כפל, חלוק, תשבורת וכו׳; וכן רוב הטרמינים בחכמת ההנדסה („משולש", „מרובע", „עגול" וכיוצא בזה), ובחכמת הרפואה ועוד ועוד.

„בעל הבת" „ואשת הבן" (ואולי כדי שלא להביא את השומע לידי טעות). „כנפות" (וגם נגזר בפי העם שם היחיד בשבוש „כַּנְפָה"), רק לכנפות הטלית ו„ארבע כנפות", וגם בהדבור „מארבע כנפות הארץ", ולא נמצא בז'ארגון בהוראתו הפשוטה „פלינעל" (אבל בהוראה רוחנית אומרים „תחת כנפי השכינה"). „לוח, לוחות", רק לשני לוחות הברית; ובפי העם קראו „לוח" לקלנדר, מפני שיש בו קצת קדושה, כי ה„קביעות" נוגעות למנהגי הדת; אבל בהוראתה הפשוטה אין משמשים במלה זו. „מזוזה", רק בהוראה דתית. „מדה", בכל הוראותיה המפשטות־המושאלות, רק לא בהוראתה העיקרית־הגשמית. „מדרגה", רק בהוראה רוחנית. „מלאך", רק בהוראה רוחנית (ואמנם להוראתו העיקרית משתמשים בז'ארגון במלה עברית [תלמודית] אחרת „שליח", ולשתיהן אין תרגום לועזי בז'ארגון). „מעלה, מעלות", רק בהוראת „יתרון". „נס", רק בהוראותו הרוחנית בתלמוד, ולא כהוראתו במקרא. „סכה", רק לצרך דת. „סופר", רק על סופר סת"ם (ו„לסופר" במובנו החדש היו קוראים „מחבר"). „קץ" (בהברה ספרדית קֶץ, רק על קץ הגלות; ולהוראתו הכללית משמשים בז'ארגון רק ה„נרדפים" שלו: סוף וכדומה — ועוד הרבה מאד.

וכנגדן אנחנו מוצאים בז'ארגון המון מלים עבריות, שבראשונה הכניסון אל שפת העם רק לצרך דתי ורוחני, ואחר כך השתמשו בהן בכל הוראותיהן, — וגם יש שקבלו בפי העם הוראות חדשות שלא היו להן במקורן, במקרא ובתלמוד. למשל: „אמונה", „מאמין", בעיקרן רק על אמונות היחוד, ואחר כך בהוראה כללית („איך האב אין דעם קיין אמונה ניט"; „איך בין ניט קיין מאמין אין דעם"). „אבר", בראשונה רק משום „אבר מן החי", ואחר כך בכלל. „בנין", בראשונה רק על בנין ב"המק („בנין הורדוס"), ואחר כך בכלל. „הכנסה והוצאה", בראשונה רק במנהגי בית־הכנסת, הוצאה והכנסה של ספר־תורה, ואחר כך גם בעניני ממון. „חַלָּה", בראשונה רק בהוראתה הדתית, ואחר כך התרחבה הוראתה, בפי העם, לחם לבן א). „כתיבה, חתימה", בראשונה רק משום „כתיבה וחתימה טובה", ואחר כך בכל ההוראות, וגם בהוראות מחודשות (עי' ב„רשימת המלים" שבסוף המאמר). „יחיד", בראשונה רק כנוי לאלהים, ואחר כך בכלל. „ישן,

א) מנהג הז'ארגון לכנות דבר (ביחוד מאכל) לפי הצרמוניה הדתית הכרוכה בו (וביחוד לפי ה„ברכה" שהוא טעון). כגון: „המוציא", כנוי לפרוסת לחם לבן; „מזונות", כנוי למאכלים שמברכים עליהם „בורא מיני מזונות". וכן „הושענא", „הושענות" כנוי לערבות, שחובטים בה הושענא רבה". וכש„מכבדים" אורח במיני מרקחת, והוא שואל על כל מין ומין: מה זה? עונים לו זה „עץ", זה „אדמה", זה „שהכל"; כלומר: על זה מברכים „בורא פרי העץ", ועל זה „בורא פרי האדמה", ועל זה ברכת „שהכל" (כי השואל לא חפץ כלל לדעת מה הוא המאכל שהוא אוכל, אלא כיצד מברכים עליו).

חדש", בראשונה בהוראתה הדתית („ער עסט ישן", „ער עסט ניט קיין חדש") ואחר כך כפשוטו. „כוס", בראשונה רק לכוס של קידוש ול„ארבע כוסות", ואחר כך גם לצרכי חול. „לשון", בראשונה רק בהוראתה המושאלת „שפראכע" (משום „לשון הקדש"), ואחר כך גם בהוראתה העיקרית „צוננע". „מנהג", בראשונה רק על מנהג דתי, ואחר כך בכלל. „נפש", בראשונה רק בהוראת נשמה, ואחר כך גם בהוראות אדם (כמו במקרא. ומזה: „עס איז א נפש ניטא", וכנראה הוא תרגום המבטא האשכנזי „קיינע לעבענדע זעעלע דא"). „סעודה", בראשונה רק משום „סעודת פורים", „סעודה המפסקת", ואחר כך בכלל. „בלבול" בראשונה כפשוטו, ואחר כך גם בהוראות „עלילת שוא" (וזוהי מן ההרחבות שנעשו בפי העם). וכן גם „שאלה, תשובה", שבראשונה שמשו רק לענינים דתיים, ואחר כך גם לצרכי חול. וראה עוד ב„רשימת המלים": „פטור", „פסק", „קבלה", „קשר" ועוד הרבה מאד.

מלים עבריות רבות שבדבור הז'ארגוני מוכיחות לנו, עד כמה היה רגש הלאומיות חזק בקרב היהודים האשכנזים. יש דברים רבים שנקראו בז'ארגון בשם עברי (ורק בשם עברי), מפני שיש בהם איזה יחס לארץ־ישראל ולקורות האומה. למשל: ארבע רוחות השמים נקראים בז'ארגון רק בשמם העברי (מזרח מערב, דרום, צפון), מפני שהם מזכירים את חלוקת ארץ־ישראל (אפשר גם משום חלוקת „המקומות" בבית־הכנסת). „ים", רק עברית, משום „ים־סוף" (שבז'ארגון, וגם במקרא, קוראים לו „ים" סתם: „ואת הים בקעת לפניהם", וכדומה). וגם מפני „הים הגדול", אשר בגבול א"י א). וכן „מדבר", רק עברית, זכר ל„מדבר" שבקורות ישראל. „מערה" (לרוב רק עבריה), משום „מערת המכפלה". וגם יתר „המערות" התופסות מקום גדול בספורי התנ"ך וגם בתלמוד („המערה" שנתחבא בה רשב"י, ועוד). „גבול", משום גבולין דארץ־ישראל; ועוד הרבה. ולכן לפי דעתי, נקראים בז'ארגון כל השמות הנוגעים לעניני מלחמה כמעט רק עברית („מלחמה", „חיל", „גבור", „מחנה", וכדומה) — זכר לגבורי ישראל ולמלחמותיהם.

מפני שידיעת התורה היתה נפרצה מאד בין יהודי אשכנז ופולין, לכן אותם המלים והמבטאים הנשנים פעמים רבות בתורה שבכתב ושבעל־פה (אם גם אין בהם כל ריח של קדושה ורוחניות) התאזרחו בשפה המדוברת, עד כי היו לקנין כל העם, ואפילו הנשים שלא למדו תורה, נשאו אותם תמיד על שפתיהן.

א) גם „הירדן" התאזרח בלשון־העם. אומרים בהלצה „ער קען אויסטרינקען דעם ירדן" (אף כי אלה המשתמשים בדבור זה לא ראו מעולם את הירדן אלא נהרות אשכנז ופולין). אג"ב אעיר, כי המבטא הנ"ל הוא תרגום המליצה המקראית „יגיח ירדן אל פיהו".

(לכן גם רובה של הטרמינולוגיה התלמודית שגור בפי כל העם וגם בפי הנשים הפשוטות. כגון: „אדרבא", „אנב", „אמאי?", „אלא", „אפילו", „אפשר", „בודאי", „בשלמא", „דוקא" („דיקא"), „הכי תמציך?", „מהיכא תיתי?" (מבטא זה קבל בז׳ארגון הוראה חדשה), „הלואי", „כך הוה", „מכל שכן", „לכל הפחות", „לא די", „מינו", „ממה נפשך", „ממילא", „נפקא מינה", „פשיטא!", „לאפוקי", א „קימא לן", „קל וחומר", „הכלל" („דער כלל איז" = בקיצור), „על כל פנים", „קשיא", „תירוץ", „נמצא", „משמעות", והניב הידוע „תאמר?" (שמבטאו ספרדי בפי העם: תמיר?) וכהנה וכהנה.

וכן התאזרחו בז׳ארגון הרבה מלים ודרכי־דבור מספרי־הקדש, בלי טעם מיוחד, רק מפני הִשָּׁנותם פעמים רבות במקרא. למשל: „חלילה", „אולי", „אודות", „גם", „רק", „לכן", „על־כן", „לבד", „כמעט", „כחול הים", „עד הנה", „עד היום", „ויהי היום". ואולם יש מבטאים ביבליים שאינם מצויים הרבה בתנ״ך, ובכל זאת התאזרחו בפי העם. למשל: „מי יודע" (מי יודע וויעפיעל", „מי יודע וואס", מבטא השגור גם בפי ההמון והנשים), או: הֲיִתָּכֵן?" (מבטא רגיל מאד בפי הסוחרים; ובמקרא נמצא רק פעם אחת: הדרכי לא יתָּכנו?). — ואולם גם מספרי־המחקר של חכמי־ישראל בימי־הבינים, נכנסו לשפת־העם הרבה דרכי־דבור; וגם העם בעצמו יצ- לו כמה מבטאים עברים (כמו: „למען השם", שהוא תרגום מאשכנזית „אום גאטטעס וויללען"; „אם ירצה השם"; „קודם־כל"; ועוד הרבה).

מלים ומבטאים עברים ותלמודיים, במספר גדול מאד, נמצאים ביחוד בשפת הסוחרים, ולא רק מפני הטעם האמור למעלה (כדי שלא יבינו אחרים את דבריהם), אלא גם משום שהסוחרים היו מצויים ב„בית־דין", ותמיד היה להם איזה „דין־תורה", איזה „סכסוך", וב„בית־דין" היו מגישים עצומותיהם („טענותיהם") באותם המבטאים העברים והתלמודיים שהיו ידועים להם מלמוד התורה; ו„הרב" היה אומר להם את „פסק דינו" גם כן בסגנון העברי־התלמודי. ומלבד זה היו רוב עניני המסחר נקבעים ומקוימים בכתב (בפני בית־דין, או בפני עדים, או גם בין הסוחרים לבין עצמם), ובכתב היו יהודי אשכנז ופולין וכו׳ משתמשים רק בשפת־עבר (אפילו במכתבים פרטיים). ובכלל היו כמעט כל העוסקים במסחר אנשים „למדנים" (כי „הבורים" עסקו רק באומנות), ולכן השתמשו במסחרם, בחבה יתרה, במלים ובמבטאים שהביאו אתם מן ה„ישיבה" ומ„בית הכדרש". ומפני שהסוחרים היו המפלגה היותר חשובה והכי־נכבדה בין היהודים, לכן היו דרכי דבורם ומבטאיהם העברים והתלמודיים לקנין כל העם, לאט־לאט, והוראות המלים והמבטאים התרחבו והתפתחו יותר ויותר. והסוחרים לא הסתפקו באוצר־המלים של המקרא והתלמוד והפוסקים, כי גם חִדשו הרבה מלים ומבטאים בעצמם.

ולמען הראות עד כמה העשירו הסוחרים את השפה המדוברת, ועד כמה הועילו להחיות את הלשון העברית בפי כל העם, הנני מביא בזה דוגמאות מן המלים והמבטאים, שענינם מעיד עליהם שהוכנסו לשפת־העם רק על ידי הסוחרים (ולרובם אין מלים לועזיות תמורתם): „אחריות" בהשאלה והלצה גם כעין „סכנה" („נישט קשה, אָהן אחריות"). „אין לי". „אין קונה". „אַלים" (אַלָם). „באם". „באבוד האופנאָבֿ". „אָמיד". „אֹמתלא". „מאַסף ממון". „א בטוח". „בטוחות" (זו מלה מחודשת בפי הסוחרים). „בטלן". „מַבליע זיין" (בחשבון). „בן־נח" (הלצה מחודדת על מי ש„נהרג" על פחות משוה פרוטה). „חוב", „בעל־חוב". „בוררים". „ברירה". נִברא דפָרענא". „מדובר" („כפי המדובר"). „דגן" (וגם „חטים", ש״ש — שבולת שועל — „פשתן", ז״פ — זרע פשתן —, והשם הכולל „תבואה", שאין בז׳ארגון מלה לועזית תמורתו). „הון עצום". הוצאה. הכנסה" (של ממון). „הזדמנות". „הֶזק". „הפסד". „הלואה", „לוה", „מלוה". „הקפה" (מלשון „החנוני מקיף"). „הן" (אויף מיין הֶן", וגם „בהן צדקי"). „התחַיבות". „מזומן" („מעות מזומן", וזה הִדוש שחדשו הסוחרים בעצמם, שתרגמוהו מפולנית Gotówka; עי׳ מאמרי „היסודות הסלאבים בז׳ארגון האשכנזי"). „חזקה". „מוחזק". „חנם", ב„חצי־חנם". „זול", ב„זול". „חסרון־כיס". „חשבון", „עד להשבון". „טענה" (והפעל „טענה׳ן"). „טרוד". „יאוש" („לאחר יאוש", „זיך מיאש זיין"). „יד אחת". „מיד ליד". „יַקרות", „יַקרן". „ירידה". „יושר", „ישרנות". „כמו שהוא" (על סחורה; וכן חִדשו הסוחרים מלה בנדון זה: „אַ מונח", ר״ל כמו שהסחורה מונחת, בלי בדיקה וחבוש ו„סאָרטימנט"). „לא יצלח", („אַ לא יוצלח", גם על סחורה; וכן „אשפה" על סחורה גרועה). „מין"; „מכל המינים". „מכירה", „מוכר". „קניה", „קונה". „סוחר", „סחורה", „מסחר". „עסק". „משא ומתן". „מקח", „מקח טעות". „סַך" (אַ סַך), „סך־הכל". „סכסוך" (מלה מחודשה בפי הסוחרים). „סִילוק", „מסלק זיין" (שַלם: וגם זה מחדושי הסוחרים). „סרסור". „עליה, ירידה" (של מקח הסחורה). „ערב", „ערבות". „פחת" (מאַנקאָ בלע״ז). „פִצוי", „מפַצה זיין". „פשרה". „צרור" („צרור הכסף"). „קבלה" (מכתב המודיע שנתקבל הכסף או הסחורה שנשלחה). „קנוניא". „קרן" (קאפיטאל). „קשר" (קונטראקט; וגם זה מחדושי הסוחרים). „שוה כסף", „במקח השוה". „שטר", „שטר־חוב". „שותף", „שותפות". „תביעה". ועוד הרבה מאד א), מלבד המון משלים ופתגמים עברים ותלמודיים ששָמו הסוחרים בפי העם, — ושמכל זה אנו רואים, שהמאמר התלמודי „אין התורה מצויה בתגרנים" איננו כלל גדול.

א) כמדומה לי המלה „ידיעה" (נאכריכט), „מודיע זיין" — שאין לה תמורה לועזית בז׳ארגון — הוכנסה אל הז׳ארגון גם כן על ידי הסוחרים, שהשתמשו רק בה, כדי שלא יבינו הלועזים. כי כשהסוחר אמר לחברו שצריך להודיע איזה דבר למי שהוא, הרי, בודאי נזהר שהנכרים לא יבינו מה שהוא אומר.

מלים עבריות רבות הוכנסו לשפה המדוברת, רק „כדי שלא להוציא דבר מנונה מפיו", וגם משום „אל יפתח אדם פיו לשטן". הדבר המגונה לא היה מכוער כל־כך בהֶאָמרו שלא ב„לשון ההדיוטית" אלא ב„לשון הקדש"; והדבר הרע לא היה קשה לשמוע כל־כך בכנוי עברי או תלמודי כמובן. נהגו כך ביחוד הלמדנים והחסידים; אבל גם בשפת ההמון התאזרחו הרבה כנוים כאלה, ויש אשר לא נמצא בז'ארגון מלה לועזית תמורתם. לכן, למשל, הרבה מיני קללה (וגם השם „קללה" בעצמו) נמצאים בז'ארגון בעברית („אין דער אדמה"! „אין אֶרצה"! אַ „מִיתה משונה"! ועוד הרבה). וכן גם זלזולים וחרפות (וגם השמות: „חרפה", „בזיון", „זלזולים" — בעצמם); למשל, שמות של בהמות, כשהם משַמשים בתור כנויים מזלזלים, אזי הם אומרים לְרוב בעברית, כגון: בהמה, חמור, סוס, כלב וכו'. וכן כל מיני ערוה וגנות, כמו: כיס, גיד, ביצים, אחור, זונה, נאוף, נַפקה, טמַאה, נַבלות, דַדים, עפוש, נפיחה, טינוף וכו' וכו'. וכן עניני מחלות וסמניהן: קדחת, חלָשות, ליחה, שלשול, עצירות, נעצר, נכפה, נֵפל, מפיל זיין, מכה, מרה שחורה, משוגע, מטורף, טירוף, אַ מיחוש וכו' וכו' (ואולם יש עוד טעם לכנוי המחלות בעברית: מפני ש„הרופאים" היהודים היו גם למדנים, והם קראו למחלות שמות עברים, כשמות שבספרי־הרפואה העברים), ועניני עניות, כגון: „דלות", „אביון", „עני", „קבצן", וכדומה. ולכן גם: „צרה", „גזרה"; „אלמן", „אלמנה", „יתום", „יתומה (שכל אלה אין בז'ארגון כנוים לועזים). ולכן גם: „גַנב", „גזלן", „רוצח", „הרוג", (והפעלים „גנב'ן", „גזלנ'ן", „הרג'ן" וכו'), „שרפה", „נִשרף", וכהנה וכהנה. ולכן התאזרח גם השם „אשה" בז'רגון, כדי שלא להוציא דבר מגונה „ווייב" מפיו א), גם בשחוק הקלפים נהגו המשַחקים להשתמש בבטוים עברים (ע' „ברשימת המלים"), משום שהשחוק בעצמו הוא דבר מגונה, וגם אָסור קצת.

ולאידך גיסא, כל דבר החביב וטוב ביותר, וכל דבר החשוב ונכבד ביותר, אף אם אין בו שום נדנוד של קדושה ורוחניות, נִתן לו בפי העם כנוי עברי. לכן: „בן־יחיד", „בת־יחידה", מפני חבה יתרה (אף־על־פי שהשמות „בן, בת" לעצמם לא התאזרחו כל־כך בז'ארגון). ויען כי יהודי־הגלות היו מכבדים מאד את העשירים, לכן נמצאו בשפה המדוברת הרבה כנויים עברים לעשיר: „נגיד", „גביר", „אדיר", „קצין", „תקיף", ועוד.

לאחרונה ראוי להזכיר, כי „החסידים" (חסידי חב"ד) העשירו את השפה המדוברת עושר עברי גדול, בהכניסם לתוכה המון מלים ומבטאים „פילוסופיים"

א) „ווייב" בז'ארגון (ביחוד) היא רק אשת־איש וביחוסה אל בעלה. אבל על אשה סתם, אומרים בז'ארגון או „א יודינע" או „א גויה"; כי מלת „פרוי" (המשמשת לכך באשכנזית) אינה בז'ארגון (אולי מפני שהאשכנזים היו קוראים להאם הקדושה „אונזערע ליבע פרוי")...

ומפשטים (ממחקרי הדת על־פי דרכם), שלא השתמש בהם העם עד אז (ואשר מקצתם גם בספרות לא נודעו קודם־לכן). למשל: „דבֵקות", „התבוננות", „יחודים", „בחינה", „בטול היש", „רוחניות", „גשמיות", „התפשטות הגשמיות", „התפעלות", „אצילות", „השתלשלות", „הסתלקות" (נִסתלק ווערען); ועוד הרבה מאד... וגם מלים לא רוחניות ביותר (וגם הלצות עבריות הרבה, כיד הליצנות ובדיחות־הדעת הטובה עליהם) הכניסו החסידים במספר גדול ללשון הדבור. ומתוך שהשפעת החסידים על ההמון היהודי היתה עצומה מאד, לפיכך התאזרחו עד מהרה בשפת העם רוב המבטאים של „החסידים" והטרמינים הקבועים שב„תורת" האדמ"ורים. — ולעומת זה ראוי להזכיר, כי ה„משכילים" של תקופת „ההשכלה" ברוסיה, אף־על־פי שהעשירו ושכללו את הלשון העברית בספרות, אבל בשפה המדוברת לא נִכרו הרבה עקבות פעולתם העברית. כי „המשכילים" לא ירדו אל תוך העם, וגם בדברם ז'ארגונית השתדלו יותר ל„יפות" את לשונם במלים ובמבטאים לועזים, מלהכנים בה רוח עברי. לכן לא הרויח הז'ארגון הרבה מתנועת „ההשכלה", בנוגע לשכלולו העברי.

ואחרי כל הדברים האלה, עלי להעיר, כי סוף־סוף יש בז'ארגון מלים עבריות רבות מאד, שקשה לברר מפני מה ניתנה להן זכות־אזרח. אמת הדבר, כי היהודים השתדלו בכלל ל„יהד" ול„קדש" את לשונם המדוברת, בהכניסם לתוכה מלים ומבטאים עברים במספר רב מאד, כדי לטשטש ככל האפשר את צורתה הלועזית, הנכרית. אך בכל זאת הלֹא ראינו כי ברובא דרובא יש איזו סבה וטעם, נימוק רוחני, פסיכולוגי, לאומי, וכו' להכנסת המלים העברית בז'ארגון. לכן יש רשות לחוקר להתפלא, במצאו בז'ארגון מלים עבריות, אשר גם החריפות היותר מחודדה לא תוכל לגלות בהן אף יחס כל־שהוא לדָתיות, או לרוחניות, או ליתר הסבות שמניתי למעלה. ולאידך גיסא יש לתמוה, על אשר נפקד בז'ארגון מקום מלים עבריות, שלכאורה (מפני הטעמים האמורים למעלה) היו צריכות להיות שגורות בפי העם. למשל: מלת „חשק" שגורה בפי כל המון עמנו, ומלת „אור" אינה מצויה כלל בשפת העם. גם שֵׁם „שָׁמַיִם", מושג כל־כך דתי ורוחני, לא התאזרח כלל בדבור הז'ארגוני (הוא נמצא, בהוראה מושאלת, במבטא „ירא־שמים") א); וכיוצא באלה.

א) ואולם מה שלא נמצא בז'ארגון שם „אלהים", אלא דוקא „גאטט" בלועזית, — זהו מפני קדושתו היתרה. אבל בכנוייו השונים הוא מצוי הרבה בשפת העם; למשל: „ברוך השם", „למען השם", „השם יתברך", „הקדוש ברוך הוא", „רבונו של עולם", ועוד.

ד.

הז׳ארגון דרכו לקלקל ולשַנות צורתן של המלים הלועזיות, ובפרט אותן שאינן משפת המדינה. לכן אין כל תמיהה, שנתקלקלה כל־כך הלשון האשכנזית בפי היהודים שבארצות הסלאבים. גם הכתב העברי, שבו כתבו היהודים את לשונם המדוברת, גרם הרבה לקלקלתה. כי היהודים הסלאבים לא ידעו את חקות הטרנסקריפציה שבחרו להם יהודי אשכנז בכתבם לועזית באותיות עבריות: — ודרכי הטרנסקריפציה הזאת לא היו קלים להבין כל־עיקר, ביחוד לאנשים שלא מארץ אשכנז, למשל: „אֵם הקריאה" ו׳ שמשה גם לחולם גם לשורק; היו״ד שמשה גם לחירק גם לסגול גם לצירה; והתנועות המורכבות שבשפת־אשכנז: eu, ü, ö וכו׳ נמסרו בטרנסקריפציה העִברית פעם בהוספת יו״ד אל הוא״ו, ופעם רק בוא״ו או רק ביו״ד; וגם יש שלא השתמשו כלל באמות הקריאה; למשל: ההברות vor, ver, הבאות בראש פעלים ושמות אשכנזים, כתבו יהודי אשכנז „פר", והיהודי הסלאבי ההמוני, שלמד את הלשון על פי רוב מתוך ספרי עברי־טייטש, קרא בפשיטות „פאַר"; וכיוצא בזה.

ואולם המלים העבריות שבז׳ארגון לא נשחתו בפי העם; כי רוב העם ידע אותן במקורן, בתנ״ך ובתלמוד, והכתב העברי הגין־ עליהן לבל תשתבשנה גם בפי ההמון והנשים. ורק מלים מעטות מאד נתקלקלו בפי ההמון, אבל הן ממש כטפה מן הים (ביחוד נתקלקלו מקצת בטויים עברים המורכבים משתי־מלים; ואמנם הם נשתבשו כל כך בפי ההמון, עד שהשומע אותם בפעם הראשונה לא יכירם בשום אופן. למשל: „עשרים וארבעה" היה בפי יהודי ליטא ל„שוואַרבע", ובפי יהודי זאמוט — „סערוואַרבע", והמליצה „שריד ופליט" יוצאת מפי הנשים כ„סאָרעדעפאָלע"). אך בכלל עלי להעיר, כי הז׳ארגון שאני מדבר עליו, הוא אותו של יהודי ליטא וזאמוט ורייסין, אשר גם במבטאו גם בתכנו לא נִכּרה בו השפעה מן החוץ (מן הסביבה הנכרית); מה שאין כן בז׳ארגון של יהודי פולין והדרומיים, שגם במבטאי גם בסגנונו שָׂמה הסביבה הנכרית אותותיה אותות.

המלים העבריות שבז׳ארגון (הליטאי) נמסרו לנו, לרוב, במבטא הליטאי (קמץ = o, והחולם כצירה). אבל יש מלים עבריות רבות שמבטאים אותן בז׳ארגון בהברה הספרדית (הקמץ כפתח, החולם כקמץ, והצירה כסגול). למשל: אות, כוס, דור, רוב, קול וכו׳ — החולם כקמץ; גר, גט, שד, חרש וכו׳ — הצירה כסגול; חבר, בתים וכו׳ — הקמץ כפתח. משערים, שאותן המלים העבריות שנכנסו לשפת העם בזמן קדום מאד, נשתמרו בז׳ארגון במבטאן העתיק (הספרדי); אבל אין לקבוע מסמרות בהשערה זו, כאשר יראה המעיין ב„רשימת המלים", ששם רשמתי את המבטא הספרדי בכל מלה. וגם אותן המלים שמבטאן ביחיד ספרדי, הרבוי שלהן

במבטא ליטא (כמו: קולות, סודות; גֵרים, שֵדים); ולהפך, יש מלים שברבוי מבטאן ספרדי, וביחיד — ליטאי (סוחר — סוחרים; שונא — שונאים, ועוד כאלה.

סימן הנקבה לשמות העברים בז׳ארגון, הוא סמן הנקבה בארמית — „תא" (וזה נותן לכאורה מקום להשערה, שהיהודים הביאו אתם לגרמניא את הלשון הארמית). למשל: גנב — גנב׳תא, וכדומה; וכן גם בהוראות אשת־האיש: „חזנ׳תא", „שמש׳תא" — ר״ל אשת החזן, אשת השמשא). וכן הוא בכל השמות העברים, שסימן הנקבה נעשה בפי העם בעצמו. ואולם אותם השמות העברים, שסימן הנקבה שלהם נמצא במקרא או בתלמוד, משתמשים בהם בז׳ארגון ככתיבתם במקורם. למשל, מן זקן — זקֵנה; גוי — גויה; חכם — חכָמה (וגם „חכמנית", כבתלמוד); צדיק — צַדֶקֶת, צדקנית. ויש גם בסמן העברי וגם בסמן הארמי: „שכֵנה" וגם „שכני׳תא"; „ממזרת" וגם „ממזר׳תא". ויש שנכפל סמן הנקבה; למשל, „מחותֶנֶת׳תא", ועוד כאלה. — ויש גם זרות אחדות; למשל, מן „גר" — גֵר׳קא (סימן הנקבה „קא", הוא סלאבי, כידוע; והוא משמש בז׳ארגון הליטאי בכל השמות האשכנזים הגומרים לזכר בסמן „ער"; כגון „שניידער" — שניידר׳קא, וכו׳); „משוגע" — משוגע׳נה (אבל גם „משוגעת", כמשפט הלשון העברית). ובתור קוריוזים יש להזכיר, כי השם האשכנזי „פויער" זכה בז׳ארגון גם לסימן נקבה ארמי: „פויער׳תא"; ואיני יודע מלה לועזית אחרת שסמן־הנקבה שלה בז׳ארגון הוא „תא" (ואולם השם „פויער" זכה בז׳ארגון גם לסמן הרבוי העברי „פויערים"; ואולי נחשב השם הזה בין היהודים הסלאבים כשם עברי, משום דמיונו ל„בור", „בַּעַר", „בוער").

סימני הרבוי — ים, — ות, נשמרים בז׳ארגון בדיוק בכל השמות העברים והתלמודיים. ורק שני שמות (יותר איני יודע) נמצאים בז׳ארגון בסמן הרבוי האשכנזי — „ען": גביר — גביר׳ען; יריד — יריד׳ען (ולעומת זה יש מלים לועזיות אחדות שניתן להן בז׳ארגון סימן הרבוי העברי: פויערים, דוקטורים, נאַראָנים — אבל גם „נאַררען"). והשם „פָנים", מפני שבז׳ארגון משתמשים בו כמו בשם יחיד, ואי אפשר לתת לו עוד סמן־רבוי — ים, לכן הוסיפו עליו סימן הרבוי האשכנזי „ער" בשנוי הקמץ של הפ״א לסגול: „פֶנימער" (כמשפט השמות האשכנזים שרִבוים er לשַנות את התנועה שבאמצעיתם; כמו: נאָטט — גאֶטטער; וואַלד — וואֶלדער; גוט — גיטער; חוק שנשתמר גם בז׳ארגון). וגם מן „שעה" יאמר ההמון ברבוי „שֶעה" — כמו מן שטאָדט — שטעדט (מפני שביחיד מבַטאים „שָעה", העי״ן בלי תנועה; אבל מן „רָעָה" שמבַטאים כדת, גם הרבוי כנכון „רעות").

א) לשמות עברים הגומרים בדל״ת או בט״ת, ינתן בז׳ארגון סמן נקבה סלאבי „יחא" (משום שקשה לבטא „תא" אחרי ד׳ וט׳); למשל: „שוחט׳יחא", „מגיד׳יחא" (אשת השוחט או המגיד).

במלים עבריות אחדות נהפך בפי העם הפַתח (שבו הנגינה, כדת או שלא כדת) לקמץ; למשל: עָמוּד, תָּענית, קָדַחַת, וגם הכנוי הידוע „תָּחת״ (= תַּחת). כי כן דרך הז׳ארגון, בכל המלים האשכנזיות, להפוך a ארוכה לקמץ (פאַטער — פּאָטער; האַאר — האָר; האַהן—האָהן. אבל האַנד, וואַלד, וכדומה, נשאר בלי שנוי בז׳ארגון, כי זו a קצרה).

השמות המֻרכבים (בסמיכות), שמקורם בתנ״ך ובתלמוד, באים כמובן גם בז׳ארגון כמשפט הלשון העברית—הנסמך קודם לסומך. ואולם אותם השמות, שהעם בעצמו הרכיב אותם בסמיכות, עשויים על פי רוב ברוח הלשון האשכנזית; למשל: „שבת־גוי״, „ישיבה־בחור״, „מוסר־ספר״, „גָליל־רב״, וכדומה א) (אבל יש יצירות עממיות כדת, כמו: „מָעות־חטים״, „קמח־פסח״, „דמי־קדימה״ — אך גם „קדימה־געלד״; „רוצח־היער״ — אך גם „וואַלד־גזלן״). ויש עוד הרכבות משונות, ברוח הלשון האשכנזית; למשל: אַ „דם־שונא״ = בלוט־פיינד; וכיוצא בזה. ועוד יש לו להז׳ארגון מנהג משונה, להשתמש בשם־המפשט במקום שֵם תאר; למשל: דער שררה (שבכונה אל השר, ה„פּריץ״); דער עדות (= עֵד); דער מלכות (= מלך); אַני עזות־פּנים(= עַז־פּנים); אַ בַגרות (= בוגרת); אַני עוֹשר (= עשיר); ועוד כאלה.

פעלים עברים נבנו בז׳רגון בשני דרכים: א) מוסיפים על הבינוני של הפעל העברי את הפעל האשכנזי „זיין״ (אם הפעל העברי הוא עומד או יוצא), או „ווערדען״ (אם הפעל העברי הוא נפעל ובנטיה יִנָטה רק הפעל העוזר האשכנזי, והבינוני העברי לא ישתנה). בדרך הזה נכנסו אל השפה המדוברת המון פעלים עברים מכל הבנינים ומכל הגזרות; למשל: מוחל זיין, קונה זיין, דן זיין (הבינוני „דָן״ בהברה ספרדית, במקום „דָן״); ממלא זיין, מקַיים זיין; מסכים זיין, מציל זיין, מודיע זיין, מכין זיין. והבינוני של הפעולים עם „ווערדען״: נצל ווערדען, נתפעל ווערדען, מקוים ווערדען; וכדומה. — ב) לוקחים פעל עברי (או גם תאר או שֵם) ומגַרמנים אותו לגמרי על ידי הוספת סמן המקור האשכנזי — en- בסופו, ונוטים אותו כפעל אשכנזי (גם בהוספת סימני היחס האשכנזים בראש המלה). למשל: „אַסַ׳רן, כַּשר׳ן, „גנב׳נן״, משפט׳ן״, פאַרמשפט׳ן, אויס־בַטל׳ן, וכדומה (הדרך הזאת היא דרך המונית, והיא מקלקלת מאד את הלשון העברית בפי העם ומאבדת את החוש ה„דקדוקי״; ולכן טוב להחזיק בדרך הראשונה).

גם תארים רבים נבנו בז׳ארגון ממלים עבריות, על ידי הוספת סמן־התאר

א) ואמנם שגיאה גסה הדומה לזאת נמצא גם בשם משפחה מפורסמת של חכמי צרפת, הוא השם „טוב־עלם״ שבו נקראו שני ר׳ יוסף — האחד מבעלי התוספות והשני עוד קודם לו—; וזה השם נעשה במתכנת צרפתית Bonfils.

האשכנזי — „דיג" (לפנים: „טיג")ֹ; כמו: „מורא'דיג", מזל'דיג" וכו', או על ידי הוספת סימן התאר האשכנזי — „יש"; כמו סוחר־יש, ממזר־יש, וכדומה. וגם יש שלוקחים תאר עברי ותולים לו בסופו סימן־המין האשכנזי; כמו: אַ חשוב'ע. — גם יש שמהפכים שֵׁם מפשט עברי לשם תאר, על ידי הוספת סימן־התאר סלאבי — „ניק" (ולנקבה — „ניצא"); כמו: „שלים־מזל־ניק" („שלים־מזל'ניצא"), ובעת האחרונה נבנה „מוסר'ניק".

בסוף מאמרי זה הנני עורך בסדר א"ב „רשימת המלים והמבטאים העברים והתלמודיים (והמחודשים)"א) הנמצאים בז'ארגון של יהודי ליטא ורייסין וזאמוט. ברשימה זו הבאתי רק אותם המלים והמבטאים המצוים בדבורים של רוב העם, כפי ששמעתי אותם, מילדותי עד היום, מפי יהודי המדינות הנ"ל. ואולם אותם המלים והמבטאים העברים הנשואים רק על שפת ה„למדנים" שתורתם אומנתם, ואשר לא התאזרחו כל־כך בשפה המדוברת, — לא נתתי להם מקום ברשימתי. כי אני מתכוון רק להראות, ששפתם המדוברת של רוב היהודים, עשירה מאד ביסודות עברים, וכי על־כן לא יכבד כל־כך להפוך לאט־לאט את דוברי־ז'ארגון הללו לדוברי־עברית. — ומפני שאני נותן ערך מיוחד לאותן המלים העבריות, שאין בז'ארגון (הליטאי) מלים לועזיות תמורתן, — לכן סימנתי את המלים החשובות הללו בסימן כוכב, כדי להפנות אליהן תשומת־לבם של הקוראים. ועלי להעיר, כי בענין זה הלכתי אחרי הרוב, וביחוד אחרי ההמון. כי אמנם יש אשר ה„אינטליגנטים", אלה שלקטו קצת מן ההשכלה הכללית, משתמשים בדבורם הז'ארגוני במלה לועזית (אשכנזית או רוסית) במקום המלה העברית המקובלת בשפת העם. אך אני לא שמתי לב ל„המתלועזים" הללו, כי־אם לדרכי דבורם של רוב יהודי ליטא (למשל: במקום „קול" התחילו ה„אינטליגנטים" אומרים שטיממע — „שטים" — אבל רוב העם משתמש רק במלת „קול", ולכן מסומנת ברשימתי מלה זו בכוכב. וכן כל כיוצא בזה). — גם יש שהמלה העברית כשהיא לעצמה אינה מצויה כל־כך (או גם לא־כלל) בדבור הז'ארגוני, אבל היא נזכרת באיזה פתגם עברי (או תלמודי) קצר, מוסרי או הלצי, השגור בפי רוב העם, — ואז הבאתי ברשימתי אותו הפתגם, כדי שבזכותו תנָתן לאותה המלה זכות־אזרח בשפה המדוברת.

א) ברשימה זו הבאתי גם את המלים הזרות (מלשון יון ורומי וכו') שעברו מן התלמוד אל השפה המדוברת. כי אותן המלים כבר נתיהדו על ידי שמוש של אלפי שנים בפי בני עמנו.

א

„אב". כבוד־אב. „אבי־זקני". אברהם אבינו, וכו׳. „*אבות". (די „אבות"). אבות־אבותינו (בפי הבריות בשבוש, הנסמך כנפרד, „אָבות — "), קברי אבות. זכות־אבות. — „אב־מלאכה" (לענין־שבת, ובהלצות שונות). „אֲבִי־אבות־הטומאה" (כנוי לאפיקורס).

*„אבדה". „מאבד בידים". „מאבד עצמו לדעת". „להרוג ולאַבד!" (כן אומרים על איש „מלא־חמה"). „כאשר אבדתי אבדתי" (וההמון מתרגם בהלצה: ווי איך בין געוועזן א בעל־הבית, וכו׳). „כן יאבדו!" — „אִבּוד". „אִבּוד־זמן". „באִבוד האופנאב". „דבר האבוד".

„אביון". (אביונ׳תא", נ׳), „אביונים".

*„אַבִּיר־לב". „אבירי־לב".

*„אָבֵל", „אבלים"; „אֲבֵלוּת". — וגם שלא בהוראתו הדתית; כמו בדבור השנור „אבל וחפוי ראש" (שההמון מהפכו לקלמבור גם).

אבן. „אבן טובה" (בפי ההמון „אבן טָבּ"), „אבנים טובות". „אבן על אבן" (דבור רגיל: „ס׳איז ניט געבליבען אבן על אבן"). ובהרבה פתגמים עברים שגורים.

אבנט (ביחוד של כהן גדול; וגם כפשוטו, בלשון „החסידים").

אבק. „אבק־לשון הרע"; „אבק רבית" (אך כפשוטו לא שמעתי מפי הבריות).

„אֵבר". „אבר מן החי". „רסוק־אברים".

„אברך"; „אברכים".

*„אגב". „אגב אורחא". „אגב גררא".

*„אגָדה"; „אגדתא" (אגדתות).

*„אגודה" (אגודות). „אגודה אחת־".

„אגודל", וגם: „גודל". „עקב בצד גודל" (ער נעהט —).

„אַגְרָא"־דתעניתא. „אגרא דכלה — דוחקא".

„אגרוף". „בעל אגרוף", „בעלי־אגרופין".

אדון. „אדון הגדול". „אדוני קיניג". „אדונים". „אדונית", „אֲדנות".

„אָדוק", „אדוקים" (לפנים היו אומרים כך רק על גוי האדוק באמונתו).

„אדות". „אודות דעם —".

„אדיר". „גביר אדיר" (וגם „אדיר" לבד: „ער איז אן׳אַדיר" = עשיר). „אדירים".
„אדם". „אדם חשוב". „אדם גדול"; וכו׳. „בן־אדם". בני־אדם.
אדם. „פרה אדומה". „אֲדוּם, אדוּמִים" (מטבע זהב = „רענדלעך" בז׳ארגון).
„אֲדָמָה". „אדמת־קדש" (גם בהלצה על מקומות שאין ליהודים זכות־הישיבה). „ער ליגט אין דער אדמה". ועוד כאלה.
*„אַדְרַבָּה".
אהב. „אוהב נאמן". „אוהב־ישראל". „אוהבים". „אהוב"; „אהובה". „אהוב לבריות". „אהוּבי ידידיי". „כאשר אהבתי". — „אהבה". „אהבה התלויה בדבר". „מקבל באהבה".
„אהל". לענין שבת ועל קבר. ובענין אחר: „אהל מועד". „יושב אהל" („יושב־אהלים") על מי שיושב ולומד ואינו מעורב עם הבריות.
„אוֹיֵב". „אויבים". „אֵיבה".
„אֲוִיר". „אויר העולם". „מרחף באויר" (בילדותי שמעתי את המבטא „עם אַוִיר׳ט", לענין ריח רע).
*„אוּלַי". „פן ואולי". „אולי ירחם". ועוד.
*„אוּמָן". „אומן־יד" (גם בהלצה על גונב־כים). „אומנות".
„און". „ראשית אונו".
„אוֹנֵן". וגם בציטאט: „מה יתאונן אדם חי!" די „מִתְאוֹננים" (שבפ׳ בהעלותך: „ויהי העם כמתאוננים")

אוֹפָן, „אופנים" (שבמרכבה").
„אוֹפֶן". „באופן —" אוֹפַנים („אויף אללערליי אופנים").
*„אוֹצר". „אוצרות".
אוֹר. „אורים ותומים". — „אורייתא". „אסור דאורייתא". „בור דאורייתא".
„אוֹרח" (אורח׳תָּא נ׳). „אורחים (אָ —, ספרדית). „ארחי ופרחי".
„אוֹת" („אותות"). „אות לטובה". „אותות ומופתים".
*„אוֹת" (ס׳ א). „אותיות". „אות באות".
„אָז", „אָזַי".
*„אזהרה". „אזהרות".
„אזכָּרה" (למת).
„אוֹזֶן". „אזנים". „מְפֵּה לאזן".
„אזרח". „זכות אזרח". „אזרח נכבד".
„אָח". „אַחִים". „אח לצרה". „אַחֵינו בני ישראל". — „אַחוה ורֵעוּת". — „אָחוֹת".
אחד. „מאַחד זיין"; „מְתאחד זיין". „אֶחָד". „כאַחד הריקים". „לאחדים" (מוכר לאחדים). — *אחדות. „אחת". „בדעה אחת". „בבת אחת". ועוד.
*„אָחוֹר". „אחוֹרַים". — „מפנים ומאחור".
אחז. „אוחז בידו". *„אחיזה". *„אחיזת־עינים". „אחוזה".
אחר. „מאַחר זיין". „מאוחר" („מוקדם ומאוחר"). „בלי איחור".
„אַחֵר". „נהפך לאיש אחר" „דבר־

א) ס׳ = ספרדית; סך מסומנות המלים שהברתן ספרדית.

אחר״. „אחֵרים״.

„א ח ר ו ן ״. „אחרונים״ („הפוסקים״ מן הדורות האחרונים), „מים אחרונים״.

„א ח ר י ־ כ ן ״. „אחרי ככלות הכל״.

*„א ח ר י ו ת ״ (גם בהוראות מורחבות).

א י ד. „שמח לאיד״.

א י ה. „אַיֶּכָּה״. — „איזה״, „איזו״, „איזהו״.

א י ך. „אֵיכה״. *„איכות״.

*„א י ל ו נ י ת ״ (= עקרה).

„א י ל ן ״. „תולה באילן גדול״. „ראש השנה לאילנות״.

א י ם. „מאַיִם זיין״. „מאוים׳דיג״. „אֵימה״. „אימת־מות״. „אימה ופחד״. „אימה׳דיג״ (וגם: אימוים׳דיג).

א י ן. „אין לי״. „אין קונה״. ועוד בהרבה דבורים. — „אין־סוף״. — „מֵאַיִן ולאין?״

„א י ש ״. (אנשים). רגיל ומפורסם מאד בכל ההוראות. וכן: „אשה״ (נשים). „אשת־איש״, „אשת־חיל״ (גם בהלצה), וכו׳. „אישות״ („הלכות אישות״, גם בהלצה).

*„א כ ז ר ״. „אכזרי״ (אכזרים). „אכזריות״.

א כ ל. „אֲכל׳ן״. „אומר ואוכל״; „עושה ואוכל״. „ואכלת ושבעת״. „ואם תאמר מה נאכל״. „כבר נֶאכל״. — „אכילה״. „אכל נפש״. — „אַכְלָן״ (וגם: „אַכל׳ר״).

*„א כ ס נ י ה ״, „אכסניות״. „בעל־אכסניה״.

א ל (בכמה דבורים). „אֶל״. „אֵלַי תבוא״. „מובן מאליו״.

„אֵ ל ״. „תהלה לאֵל״ (ועוד). — „אלהים״, „אלהות״, וכו׳.

„א ל א ״. „אלא מאי?״

„אִ ל ו ״, (אילו). „כּאִלו״ (כאִלו לא ידע״; ועוד).

*„אַ ל ו ף. „אלופי־הקהל״.

*„אֵ לִ י ם ״ (אִלֵּם). אנ׳„אַלים״. „כל דאלים גבר״.

*„א ל כ ס ו ן ״. „באלכסון״ (גם בהלצה).

א ל ם. „נאלם ווערדען״. „אִלֵּם״.

„א ל מ ל י ״, „אלמלא״. („אלמלא אז ער וואלט ניט״; וכדומה).

*„א ל מ ן ״. „אלמנה״, „אלמנות״. — „אלמוני״ („פלוני אלמוני״).

„א ל ף ״, „אלפים״; „אלפי־אלפים״. „אלף הששי״. — „באלף־מחילות״ (כנוי לאחור; וגם בקיצור: זיין „באֶלף״).

„אִ ם ״. „אם־כן״. *„באִם״.

„אֵ ם ״. „כבוד אב ואֵם״. „רחל אִמֵּנו״ וכו׳. „עיר ואם [בישראל]״. „אמהות״ (די „אִמָהות״).

„א מ א י ״?

*א מ ד. „אומדנא״ (על־פי —).

„אָמיד״, „אמידים״.

„אָמָה״. „אמה העבריה״. „עבדך בן אמתך״. „אֲמָהות״ (בלהה וזלפה).

„אַמָה״ (האצבע האמצעית). „אוחז באַמה —״

„אַמָה״, „אַמות״. „ארבע אמות״; ועוד.

*„אֻמָה, אומה״. „אומה ולשון״. „אומות העולם״.

„אָמֵן". „מאמין". „מאמינים בני מאמינים". „נאמן"; „אוהב נאמן", „אוהבים נאמנים". אַ „נאמן" (על הקופה של בית־הכנסת או של חברה). „לא יאומן כי יסופר" (במקרא נאמר: „לא תאמינו —").

*„אמונה", „אמונות".. „קטני־אמָנה".

אמץ. „חזק ואמץ". „מתאמץ זיין". „אמיץ־לב".

„אמצע". „באמצע". („יד ישראל באמצע"; ועוד) דער „אמצעי" (כן קוראים החסידים להאדמו"ר ר' דוב מלאדי, שהיה בין הרב הזקן ובין הרב הליובאוויצ'י).

אמר. „אומר ועושה". אַ „יש אומרים". „[דבר] בשם אומרו". „במה דברים אמורים". „ואם תאמר"... „תֹּאמַר" (ס', = שמא, אפשר). א „מאַן דאָמר". [רב] „כמה שנאמר". — „אמירה" (לעכו"ם; — לגבוה). „אין אֹמר ואין דבִרים".

*„אמת". „באמת". „איש־אמת". „אמִתִּיוּת". „מאַמת זיין". „נתאמת ווערדען".

*„אמתלא" („אמתלאות"). „אמתלא בעלמא".

„אָנָּא".

*„אנדרוגינוס"

„אנוֹש". „אנושִׁי" („בגדר אנושִׁי").

„אנחנו". — „אני", „אָנכי" (וכן כל מלות־הגוף).

אנס. „אין אונס" „אנוס". *„אנוסים" (שבספרד). *„אנוסה". „מאנס זיין". „אוֹנֶס". („אונסין") „באונס".

„אסון".

*„אסטניס". „אסטניסות"

„אסכרה" (מחלה).

*„אסמכתא". „אסמכתא בעלמא".

אסף. „מאסף ממון". „מתאסף זיין". „אסיפה". „חג האסיף". „אספסוף". „אספקלריה" (המאירה).

אסר. *„אַסר'ן". *„אָסוּר". „נאסר". „אִסוּר". „בית־אסורים".

„אף על פי כן". ועוד.

אף. „על אפי ועל חמתי". „ארך אפַּיִם". — „נפילת־אפים".

*„אפוד".

*אפה. „שר־האופים".

*„אפיטרופוס". „אפיטרופסות".

*„אפילו".

„אפיפיור".

„אֶפְכא מסתברא".

אפל. „חשך ואפֵלה". „מאפיל בטליתו".

אפס. „אֶפֶס כסף" [מאכט דער תרגום: שלים!]. „אפיסת הכחות". — „אפס ותהו". „אני ואפסי עוד".

„אפק".

*„אפיקומן".

*„אפקורס" („אפיקורסים", ס').

„אפיקורסות".

„אפר". „עפר ואפר".

*„אפרוח", „אפרוחים" (רק בכנוי הלצי).

*„אפשר" (בהרחבת הוראותיו).

„אפשרות".

*„אפּוֹתיקי״ (גם בהוראות מושאלות).
„אצבע״. „אצבע אלהים״. „לא כל האצבעות שוות״.
אִצטלה דרבנן.
*„אצטגנינות״.
*„אצילות״ (עולם —). — „אצילי בני ישראל״.
*„אקלים״.
„ארובה״. „ארובות השמים״. „כסומא בארובה״.
„אַרבֶּה״ (ממכות מצרים)
ארבעה, ארבעים, וכו׳.
„ארוך״. „יום הארוך״. „אריכות״. „באריכות״. „אריכות־ימים״. „מאריך זיין״ (אַ„מאריך״).
„מאריך־ימים זיין״. „ארך־אפים״. „לאָרכו ולרחבו״.
*„ארון״. „ארון־הקדש״. וגם, „ארון של מת.
ארום וכו׳ (ע׳ „ארוש״).
„ארור״. „ארורה״ (כנוי לאשת מדנים) והפעל: „ארורה׳נן״,
„ארז״. ארזים. „ארזי הלבנון״. „בחור כארזים״.
„ארי, אריה״ (אריות). „גבור כארי״. „זנב לאריות״. (ובפרט הוא מפורסם על ידי השם הפרטי אריה־ליב״).
[„אריח על גבי לבנה״, כנוי לשורות של שירת־משה בספר־תורה].
*„ארים״. „אריסות״.
„ארעא״. „כעפרא דארעא״.
„ארץ״ („ארצות״) „ארץ־ישראל״. אָרצה!״ (קללה). „חוץ־לארץ״ ועוד.

*„ארש״ „נערה המאורשה״. „ארוסין״. „ארוס״. „ארוסה״.
„אש״. „אש להבה״ (כן אומרים על מי שהוא מלא חמה). „בורא מאורי האש״ (בהלצה על מבעיר).
אשה (ר׳ איש)
*„אשם״ (קרבן —). „אשמנו בגדנו״ (בהלצה).
*„אשמורה״.
„אשפה״ (ביחוד בכנוי לסחורה גרועה).
אשר „כאשר״, וכו׳. ביחוד „באשר״ (בפי הבריות „ביישר״) בהוראתו המחודשת. מעין „וכי בשביל —״: „באשר ער ווילז!״ אך גם כפשוטו במקרא: „באשר הוא שם״.
„אשרֵי״. אשריך, אשריכם, וכו׳.
את, אותי וכו׳. „אותו האיש״. „באותו מקום״.
„אתון״. „ויפתח ה׳ את פי האתון״. „בלעם׳ס אתון״.
„אתחלתא דגאולה״.
„אתמול״. „תמול״. „כתמול שלשום״.
*„אתנן״־זונה.
*„אתערותא״ (דלעילא. — דלתתא. בלשון החסידים).
אתַר״. „בכל אתר ואתר״.
*„אתרוג״, אתרוגים״.



בא. „ברוך הבא״. „עולם הבא״. „להבא״. „ויבואו!״ *„ביאה״ (בעילה). „ביאת המשיח״.

ב א ר. *„מבאר זיין". „באור". „באורים".
ב ב ה. „כבבת־עינו".
„בֶּגד", „בגדים". „בגד עליון". „בגדי־מלכות".
*„בְּ גִ י ד ה". „בוגד", בוגדים".
ב ג ר. „בַגרוּת" (גם בהוראת „בוגרת").
„בָּ דָ ד". „לבדד". בודד" „מתבודד זיין".
„ב ד ו ת א".
ב ד ח. *„מבדח זיין". „בדיחא דעתיה". מלתא דבדיחותא" *„בדחן". „בדחנות".
*„ב ד י ע ב ד".
ב ד ל. „מבדיל". „להבדיל!"
ב ד ק. *„בודק זיין". „בַדק׳נן". „בדוק ומנוסה". *„בדיקה". בדיקת־חמץ. „בדק־הבית".
ב ה ל. *„בהול". „נבהל". *„מבוהל".— „בהלה". „בהילות".
*„ב ה מ ה", „בהמות". [„נפש הבהמית".]
*„ב ו ר", בורים, „בור דאורייתא". ועוד. „ב וֹ ר"
„ב ו ש ה". „בשת־פנים". „ביוש". „מבַיֵש זיין". „מבויש". „בַישן". „בַישנות". „בשת" („שבָת ובשת").
ב ז ב ז. „מבזבז זיין". „בזבוז".
ב ז ה. *„מבַזה זיין". „מבַזה ומבוזה". „בִזוי" (בזויים). „יזוי" (אוכלין, ועוד). „בזיון", „בזיונות".
ב ח ן. „בוחן ובודק". *„מבחין זיין" (בין זכר לנקבה. וכדומה).
*„בחינה", „בבחינת —".
ב ח ר. „בוחר", „בוחרים". „נבחר", „נבחרים". — „בחִיר" (בפי העם בהוראת „מובחר" „מצוין"). *„בחירה" (וגם כפשוטו ואז יבוא גם ברבוי „בחירות"). „בחור" „בחורים".
ב ט ח. „בוטח". „אל תבטחו בנדיבים!" „מבטיח זיין". „מובטח". „בטוח", „בטוחים". „בטוחות" (זיכערהייט; (מלה מחודשת בפי הסוחרים). „בֶטַח" (בפי העם כתאר־הפעל). בִטָחוֹן".
ב ט ל. „בטל ומבוטל". „בטל ברוב". „יושב בטל". „עובר בטל" (מלשון המשנה באבות „כאלו מת ועבר ובטל") *„מבטל זיין". „אויסבטל׳ן" (אלע בעזע חלומות —). *„בטול" (חמץ, וכדומה). „בִטול היש". „בטלן". „עשרה בטלנים". „בטלנות" [„בַטָלה"].
„ב ט ן". „מבטן אמו".
*„ב י מָ ה". — „בָמה", בָמות.
ב י ן. „מֵבִין" (אַ מבינ׳תא, נ׳)! „מבינים". „מבינות". „חכם ונבון" „מובן מאליו". „כמובן". „בִינָה" („חכמה ובינה"), „מתבוֹנן".
„בֵ י ן". „בין כך וכך". „ביני לביני". „בין מנחה למעריב". „בינו לבינה". „בינו לבין עצמו" וכו׳. „ביניהם" (רצונו לומר: בין הגוים).
„בינתַים". — בינוני", „בינונים".
„ב י צ ה", „ביצים" (כפשוטו; וביחוד על ה„אשך").
„ב י ר ה". שושן הבירה. „עיר הבירה".
בּ י ש. „עסק ביש".
„ב י ת"; „בתים" (ס׳). בכל ההוראות.

וגם בהרבה הרכבות; כמו: „בית־דין״ (ס׳). „בית הבליעה״. „בית־החיים״ (וגם „בית־עולם״, „בית־עלמין״, „בית הקברות״). „בית־הכסא״. „בית־המדרש״. „בית־המקדש״.

*„ב כ ו ר״ (ס׳) „בכורים״ („בכור׳תא״, נ׳). „מכת בכורות״. —

*„בכורה״. — „בִכּורים״.

„ב כִ י ה״, „בכִיות״. „בכיה לדורות״. „בעל־בֶכי״.

בַּ ל. בל־תַשחית ועוד. „בלי־נדר״. ועוד.

ב ל ב ל. „מבַלבל״. „נתבלבל״. — *„בלבול״, „בלבולים״.

ב ל ה. „תבַלה ותתחדש!״ (ללובש בגד חדש). „מבַלה זמן״. „קרועָה בלואָה״ (זי געהט —).

ב ל ט. „בולט״. „מבליט״.

ב ל ע. „בולע״. „כבולעו כך פולטו״. „אִיש את רעהו חיים בלעו״. „בִלע המות לנצח״. „נבלע״. *„מבליע״ (בחשבון). *„בית־הבליעה״.

ב ל ל. „מתבולל״, „מתבוללים״.

*„בַ ל ש ן״. „בלשנות״.

„בֵ ן״. „בָנִים״. ובהרכבות רבות בהוראות מרחבות; כמו: „בן־בית״. „בן־טובים״. „בני־מֵעים״. „בן־לילה״. „בן־עיר״. „בני־עליה״. „בן־פקועה״. „בן־נֹח״ (בהלצה, על המדקדק בפרוטות, רמז למאמר התלמוד: בן־נח נהרג על פחות משוה פרוטה). „בוי־ברק״ (קלמבור במלה הרוסית־אשכנזית „בראַק״־גרוע).

„ב נ י ן״, „בנינים״. „בנין הורדוס״.

ב ס ם. „מבוסם״ (שכור קצת).

ב ע ל. *„בועל״. „נבעל״. „בעילה״. „בעילת־זנות״. — „בַעַל״, „בעלים״ (בפי הבריות: „בַיילים) בכל ההוראות, ובהרכבות רבות: „בעל־אכסניא״. „בעל־הבית״, „בעלי־בתים״. „בעל־ברית״ (על אבי הרך הנמול). „בעל־בשר״. „בעל־דעה״. „בעל־חוב״. בעלי־חיים. בעל־מלאכה. „בעל־עגלה״. „בעל־צדקה״. „בעל־שם״. „בעל־תאוה״. „בעל־תכלית״. בעל תשובה ועוד.

*„ב ע ל ן״ (בעלנ׳תא). „בעלנים״. *„בעלנות״ (ואולי: „בלען״, וכו׳).

ב ע ר. „מבַער זיין״, „בִעור־חמץ״. — *בְערות.

ב צ ב ץ. „מבצבץ״.

„בֶ צַ ע״. „שונא בצע״.

*„בַצרת״. „שנת־בַצרת״.

*„ב ק י״, „בקיאים״. „בקיאות״.

ב ק ע. „בקיעת ים סוף״.

בקר. „מבַקר חולה״. „בקור־חולים״. „מבַקר״. „בקֹרת״.

„ב ק ר״. „מבֹקר ועד ערב״. „ויהי ערב ויהי בקר״.

*„ב ק ש ה״, „בקשות״.

„ב ר״ (־חוץ). *„בר־מינן״. „שור הבר״. „מלבר״. „תוכו כברו״. „תנא בַרא״ (מבטא הלצי, שגור ביחוד בפי הנשים)״.

ב ר (־בן). ביחוד בהרכבות: „בר־אורַין״. „בר־דעת״. *„בר־מֵיצר״. *„בר־מצוה״. (ט׳.). „בר־סמכא״. ועוד.

ב ר א. „בורא". (דער „בורא"). „נברא". „ברואים". „בריאה". *„בריה" (כפי העם: בֶּריה), „בריות". „מה יאמרו הבריות".

ב ר ז ל. „בכבלי ברזל".

ב ר ח. א „בורח", „ויברח!" (מאכען אַ —). „ברַח דודי!"

„בָּ ר י". „ברי ושמא". — „על בוריה".

„ב ר י א ו ת". „בקו הבריאות".

„ב ר י ת". „ברית־מילה". „כורת ברית זיין" . „ברית חדשה".

*„ב ר כ ה". ברכות. „בִרכת־כהנים". — „ברוך הבא". „ברוכים הבאים". „ברוך השם". „שַׁבת מבָרכים".

„ב ר ק". „קולות וברקים" (על שאון וריב).

ב ר ר. *„בורר". „בוררים" (ס'). „מברר זיין". „נתברר" . „ברור". „דברים ברורים". „בירור". „בבירור".

*„ברֵירה". „אין ברירה".

„ב ש ל מ א".

„ב שָׂ מ י ם". „לא בא כבושם הזה".

„ב ש ר". „בשר בחלב". „בשר ודם". „בעל בשר".

בַּ ש ר. „מבַשר זיין". *„בשורה", „בשורות".

„ב ת", בנות. וגם בהרכבות: „בת־מלכה". „בת־בנים" (מוכשרת לילד בנים). „בת־קול". — „בבת־אחת" (מן „בת", שֵׁם מדה)".

*„ב ת ו ל ה", בתולות. „בתולים".

ג.

ג א ה. מתגאה זיין. „גֵאות". „גאוה". בעל־גאוה. „גאון", „גאונים". „גאון־עולם". גאונות (אַ —).

ג א ל. „גואל". „קרוב או גואל". „גואל הדם" (׳ לצה). „נגאל". — „גאולה".

ג ב. „עומד על גַביו". „לגַבי —".

„ג ב א י", „גבָאים". „גַבָּאות".

ג ב ב א. „קש וגבבא".

ג ב ה. דער „גוֹבַה". „גבִיה"; „גבית־עדות".

„ג ב ו ל". „גבולין" (דיהושע). „מַשיג גבול".

ג ב ר. „גובר זיין". „מתגבר זיין". „מַעֲשֶׂה המתגבר". *„גִבּוֹר", „גבורים". *„גבורה". „גבורות". אַ „גבַר". (־גבור). „גבַר בגוברין". „גברא". „גברא דבא". „בין גברא לגברא". „גביר" (גביר׳תה, נ׳). „גבִירים אדירים". „גבירות" (וגם „גבירות, שאפט").

„ג נ".

„גַ גִ י ת". „כופה הר כגגית".

„ג ד ו ד". „כמלך בגדוד" (בהלצה). „לא תתגודדו!"

„ג ד י", „גדיים". „מזל גדי". „גדיים נעשו תישים".

ג ד ו ש. „מלא וגדוש".

ג ד ל. *„מגַדל זיין". „גדול". „כהן גדול", וכו׳. „גדולים". „גדולי ישראל; וכו׳. „גדולות ונפלאות". *„גדולה".

„גדלות". „גדול־בנים". (צער —).
„גדול" (קומה; „וואוכס").
נ ד ף. „מחרף ומגדף". „חירוף וגידוף".
„גֶ דֶ ר". „גדרים". בשלש הוראות:
„גדר" (לבית־עולם); „גדר" (למיגדר מלתא); *„בגדר אנושי". „מקום להתגדר".
„גֵ ו". מלגאו". „דברים בגו".
*גוד או אגוד".
*„גוי". „גויה" „גוים". „גויות".
גון. „כגון". כהאי „גונא".
*„גוף". „בעל־הגוף". (כן אומרים גם על נכרי בעל־נחלה).
גופא („ער גופא" וכו').
*„גורל". „גורלות" („ספר הגורלות").
„גז". „ראשית הגז" (גם בכנוי לתספורת ראשונה של יל ד).
גזל. *„גזלינן". „גוזל". „גזול". „נגזל".
„קאזאק הנגזל".
„גֶזֶל". „גזלה". „גזלן". „גזלנים".
„גזלנות".
*גזם. „מגזם". „מגוזם". „גוזמא".
„גוזמאות".
גזר. *„גוזר זיין". „נגזר". „גזר־דין" (וגם בקיצור: א „גזר" = גזרה, צרה).
*„גזרה". „גזרות" וגם: „גזרה שוה".
„גט" (ס'). „גטין". „גט'ן"; אבגט'ן, וכו'.
„גיד" (ביחוד בכנוי ל„אבר").
„גיהנם".
„גים".
ניסא". „לאידך גיסא".
גל. „גל של עצמות".
גלגל. „מגלגל זיין" (— זכות, או שבועה). „מגולגל ווערען".
„נתגלגל". — „גלגל החוזר". „גלגלים" (במכונה). „גלגול" (- הנפש).
„גלגולים". „גלגול שבועה".
גלה. *„מגלה זיין". „מגלה סוד".
„מגולה". „נגלה" (בהפך מ„נסתר", מ„קבלה"). „נתגלה". „גלוי וידוע".
„גלוי־אליהו". „גלוי־דעת". „גלוי־עריות". „בגלוי־ראש".
גלולים. עובדי „גלולים".
*„גלות"; וברבוי: „קבוץ־גליות". „ראש־גלותא"; או „ראש־הגולה". „גלות־בבל", וכו'.
גלח. „גלוח". „מגולח". „גלח".
„גלחים". „גלחות".
גליון. *„גליונות" (של ספרים). „ברייטע גליונות" (בהלצה).
גלל. *„גולל זיין" (בספר־תורה).
*„גלילה". *„גליל", גלילות „גליל־רב".
*„גלם" (בכל הוראותיו).
„גם". „הגם" (= גם אם).
גמגם. „מגמגם", „מגומגם".
גמל. *„גומל זיין" (ברכת „גומל").
„גומל־חסד". „גמול". „גמילות־חסד", (ביחוד בהוראת הלואה). „גמילות־חסדים" (בכל ההוראות).
גמר. „גומר". „וגומר". „נגמר". „גמור";
„צדיק גמור". „גמר" (מאכען א גמר סוף). „עד גמירא". — „גמרא"
*„לגמרי".
„גן־עדן".
גנב. *„גנב'ן". „גונב דעת". *„גנב"

(גנב'תא), „גנבים". *„גנֵבה", „גנֵבות".
„גנֵבת־דעת".

ג נ ה. *„מגֻנה", „מגונה". „מדה מגונה".
*„גנאי". „לגנאי". „גנות"; „בגנותו".

ג נ ן. *„מֵגין זיין". „מגין הדור". „זכותו יגן עלינו".

נ ס. „גס־הרוח". „בהמה גסה". „גַסות" (= בהמות גסות). „גסות".

ג ס ס. *„גוֹסס". *„גסיסה".
„געגועים". „מתגעגע זיין"
„ג פ ן", „גפנים".

*„ג ר" (ס'. ובכל הוראותיו). „גֵרים".
„גִיוֹרת" (לרוב „גר'קֶה"). „גר־צדק".
*„מגַיר זיין". „מִתגַיר זיין".

„ג ר ג ר ן". „גרגרת". — „גרוגרת" (דר' צדוק).

*„גַ רָ ה". „מעלה גרה".

ג ר ם. *„גורם זיין". „גרַם". מצות־עשה שהזמן גרמא.

„גֹרן". „המן הגֹרן או מן היקב". „בחצי־גרן".

ג ר ס. *„גורס זיין" (גם בהלצה) „גירסא". „גירסא דינקותא".

ג ר ר. „עברה גוררת עבֵרה". „אגב גררא".

ג ר ש. „מגרש זיין" (אשה). „גירושין". גֵירוּש" (־ספרד).

„גֶ שֶ ם". „ימות הגשמים". „גשמי־ברכה".

ג ש ם. *„מגשם". „מגושם". „גַשמיות".

ד.

„דְ אָ גָ ה" (ס', ולכן כמו „דַייי־) „דאגות" (ס'). „דאגת פרנסה".

„ד ֹב". „דֻבים". „לא דבים ולא יער!" (וביחוד הוא שגור מפני השם הפרטי „דוב־בער").

*דְ בָ ה. „מוציא דבה". „שפתותיו דובבות בקבר" (בהלצה).

*„ד ב ו ק". *„דבקות". „ודבק באשתו" (בהלצה: „וי דָבקו!").

ד ב ר. „דבר'ן". „מדַבר". „מדובר" (דער „מדובר", בשדוך). „מדוברת" (כנ"ל). „כפי המדובר". „דָבר".
„דבר גדול". „דבר אחר" (חזיר).
„דברים בטלים" וכו'. „על־דבר";
„בְדבר". „דברי־שטות". „דַברן".
„דברנות". „עשרת הִדברות". „דבור".
„חתוך הדבור". „תוך כדי דבור".
„דבוּרים".

ד ב ש. „מתוק מדבש" (ובהלצה: — מזפת). „כצפיחית בדבש".

„ד ג". „בשד ודגים". „מזל דגים".

„דֶ גֶ ל". „דגל מחנה יהודה". „דגלים".

„ד ו ג מ א". „לדוגמא". „על־פי דוגמא".
„דוגמאות".

„ד ג ן" (בפי הסוחרים בהוראת: „ראָגגען").

„ד ַד". „דדים".

„ד ו ֹד". „דודים".

*„ד ו כ ן". „דוכנ'ן" (ברכת־כהנים).— „ריש־דוכנא".

*„ד ו ֹמֵ ם" (במערכות הטבע). „אבן־דומם". „קול דממה דקה".

*„דַ ו ק א". „דַיקא".

„ד ו ֹפ ן". „יוצא דופן". „דופן עקומה".

*„ד ו ֹר" (ס'). „דורות". „לדורי־דורות"

(נם „לדור דורים״).
ד ח ה. *„דוחה זיין״. „דוחה שבת״
„מַדחה זיין״. *„נִדחה״ (תענית—).
ד ח ף. „דחופים ומבוהלים״ „דחִיפה״.
*„ד חַ ק״; „דְחַק״. „בדוחק״. „על־פי
הדחק״. „דַחקות״. „דוחק את הקץ״.
„ד י״. „עד בלי די״. „דַיֵנו!״ „כְדֵי״.
*„בכְדֵי״. „כְדַאי״. „מְדֵי שבת
בשבתו״ (— חֹדש בחדשו).
*„ד ִי ן״. „דינים״. „יום הדין״. „דיני
ממונות״, וכו׳. „דַיָן״, „דַיָנִים״.
„דַיָנות״.— „דן זיין״. „נִדון״ווערדען.
„ד ַי ק״, *„מדַיק זיין״. „מדויק״.
„דיוק״. „דיוקים״. „בדיוק״. *„דיקן״,
„דיקנים״. „דַיקנות״.
*„ד י ר ה״, „דירות״.
„ד ַל ו ת״. דַל. „בדיל־הדל״ (מלשון
הגמרא: „בדילי־דלות״).
„ד ַל פ ן״. לפי השערת צונץ: „דַל־
פאַן״; כלומר: פאַן (אצילים באשכנזים
נקראים „פאָן״, כי כך הם חותמים
שמם: „פאָן האמערשטיין״ וכדומה)
עני; וזה כמו שאומרים באשכנזית,
„באַרון פאָן האבעניכטס״.
ד ל ק. „להדליק״ (מאכען אַ „להדליק״ =
הבער).
„ד ם״, דָמִים. „בשר ודם״. „עלילת־דם״.
„דם־שונא״ (תרגום המוני משובש
מלועזית). „שפיכות־דמים״.
*„ד מ י ו ן״ (בשתי הוראותיו) „כֹּח
הדמיון״, (בעל —), „דומה״. „חתן
דומה למלך״. „מדומה״. „כמדומה״.
„ד מ ע ה״. „דמעות״. „שערי־דמעות״.

*„ד ע ה״, „דעות״. „בעל־דעה״. „דעת״.
„בר־דעת״. „יוצא מדעת״. „לכל
הדעות״, *„דעתן״.
„ד ף״, „דפים״.
„ד פ ו ס״. „בית־הדפוס״. „מדפיס״.
*„ד ֶ פ ק״ (פולס).
„ד ק״. „דק מן הדק״. „קול דממה
דקה״. בהמה „דקה״. „מדקדק״.
„מדקדקים״. „מדוקדק״. *„דקדוק״.
„דקדוקי־סופרים״, „דקדוקי עניות״
(רק בהוראה הלצית).
*„ד ר ג א״. „נחות דרגא״ (אַ —).
„ד ר ד ק י״. „מקריא־דרדקי״.
*„ד ר ו ם״. „דרומית —״.
*„ד ר י ס ת־הרגל״.
ד ר ך. *„מַדריך זיין״. „דרך״, „דְרָכים״.
„דרך־ארץ״. „בדרך־משל״. „קפיצת
הדרך״. „משום דרכי שלום״.
ד ר ש. „חוקר ודורש זיין״. „חקירה
ודרישה״. — „דרש׳נן״. *„דרַש״.
„דרוש״, „דרשה״, „דרשות״.
„דַ ר ש ן״. „דרשנות״.
*„ד ת״. „כדת משה וישראל״. אחת
דתו להמית (בהלצה).

*„ה ב ד ל״. *„הבדלה״.—*„הבטחה״;
„הבטחות״.
*„ה ב ל״. „הכל הבל״. „הבל־הבלים״.
„הבלי עולם הזה״.
*„ה בָ נ ה״.
*ה ב ר ה״.
*„ה ג ב ה״ (וגם: „הגבהת־התורה״).

„הגבלה". „שלשה ימי הגבלה".
*„הגבלות".
„הגדה".
*„הגהה", „הגהות".
„הגון". „אדם הגון". *„כהוגן".
„הגונים". „מהוגנים".
*„הגיון".
„הגמון".
*„הדיוט", „הדיוטים".
*„הדס" (במבטא משובש „הָדס").
*„הדסים".
הדר. *„מְהַדר זיין". „מהדרים מן המהדרים". *„מהודר". „מהודרים".
„הִדור". „הִדור מצוה". „הדרת־פנים" (זקן).
*„הדרגה". „בהדרגה".
„הדרכה".
„הוד". „הוד שבגבורה", וכו' (בפי החסידים). „הוד־מלכות". „פְּנה הודו".
*„הודאה". „שתיקה כהודאה".
„הודאת בעל־דין". „מודה זיין".
„הוה". „הוָיה". „דברים כהויתן".
„שם הוָיה". (ס.) „נִתהוָה".
הום. „וַתֵּהוֹם" (איז געוואָרען אַ —).
„הון". א „הון עצום".
„הונאה". „הונאת־דברים".
*„הוספה". „הוספות".
„הוצאה" (של ספר־תּורה ושל ממון וגם לענין שבת). „הוצאות".
„הוצאת שם רע" („— זרע לבטלה").
*„הוראה". „מורה הוראה". „הוראת שעה".

*„הושענא", הושענות" (גם בתור כנוי לערבות).
*„הזדמנות".
*„הזָיה", „הזיות", „בעל־הזיה".
„הזמנה" (בהוראות שונות).
„הזמנות".
„הֶזק" (היזק). *„הֶיזֵקות".
*„החלט". „בהחלט". *„החלטה", „הַחלטות" (באספות).
היה. „מה שהיה היה". „ויהי" (אַ—). „ויהי היום", (ועוד הרבה). *„היות" (מלה מחודשת).
„היכי תמצא" (אַ—)
„היכל". „היכלות".
*היינו. „דהיינו". „הַיינו הך".
*„היסח־הדעת". „מַסיח דעת".
*„הכבָדה".
*„הכחשה".
*„הכנה" „הכנות".
*„הכנסה" (בהוראות רבות). „הכנסות". „הכנסת אורחים". „הכנסת־כלה".
*„הכנעה"
„הַכָּרה. „הכּרת־טובה".
„הכרזה".
*„הכרח". „הכרחיות".
*„הכרעה" (ביחוד בפי הנשים על הכרעת המשקל).
*„הַכשר". „הַכשרים". „בהכשר הרב".
„הלאה". „מהיום והלאה".
*„הלוָאה". „הלוָאות".
*„הלואי!"
הלך. „הולכ׳ן". „לֵך־לְךָ!" „הִלוך" (זיין —). „הליכות".

*„הלכה״, „הלכות״.
„ה ל ל״. הללויה. „הלולא״. „הלולא וחינגא״. „הלולא דרשב״י״.
*„ה ל צ ה״, „הלצות״. „בדרך הלצה״.
„ה מ ו ן״. „המון עם״ (וגם בקיצור: „דער הֶמון״).
*„המציאה״ (גם על חדוד). „המצאות״.
*„ה מ ש ך״. „המשך הענין״. המשכים״.
„הֵ ן״ (ס.). אויף מיין „הן״ „בהן צדקי״.
*„ה נ א ה״. „בעל הנאה״. „מהנה זיין״, „נהנה״. „נהנה מזיו״ (בהלצה).
„הֲ נ ה״. „עד הנה״. „כהנה וכהנה״.
*„הַ נ הָ ג ה״. „הנהגות״.
*ה נ ח ה (ראבאט). *„הנחה״ (כמו „קימא־לן״; וגם לענין שבת).
ה ס ב. הסבה. „הסב־בעטט״ (בליל „הסדר״).
*„ה ס ב ר״. „הסברה״.
*„ה ס כ ם״ „בהסכם״. *„הסכמה״, „הסכמות״.
*„ה ס פ ד״, „הספדים״.
„ה ס ת ל ק ו ת״ (־מיתה: על „צדיקים״).
*„ה ע ד ר״. „העדר־הכבוד״. „העדר פרנסה״.
*„ה ע ז ה״.
*„ה ע לָ מ ה״.
„ה ע ר ה״, „הערות״.
*„ה ע ר כ ה״ (של מס, וכדומה).
„ה ע רָ מ ה״ (כגון „מכירת חמץ״).
*„ה ע ת ק ה״ (בהוראת „תרגום״). „העתק״ („קאָפּיע״).
ה פ ך. „הופך״. „אבן שאין לה הופכין״. „הפוך״. „עולם הפוך״.

„מהפך״. „מהפכין הסדר״ (בהלצה). „נהפך״ („לאיש אחר״, וכו׳). —
*„הֶפֶּך״. „להפך״. „שני הפכים״.
„הפוך״. „דבר והפוכו״. *„הפכפך״.
*„ה פ ל נ ה״ (גם בהוראת „גוזמא״, או „דבר נפלא ומצוין״). „דור־ההפלגה״.
„ה פ ס ד״.
*„ה פ ס ק״. „הפסקה,״ „הפסקות״ (ער „פאַסט הפסקות״).
*„ה פ ק ר״. „הפקרות״.
„ה פ ר ז ה״.
*„הִ צ ט ד ק ו ת״.
„ה צ ט ר כ ו ת״.
*„ה צ ל ה״. „הצלה פורתא״. „רֶוַח והצלה—״.
*הַ צ ל ח ה, „הצלחות״.
„ה צ ע ה״, „הצעות״.
„ה ק א ה״.
*„ה ק ד מ ה״, „הקדמות״.
„ה ק ד ש״ (בהוראתו התלמודית, וביחוד כנוי לבית־מקלט לעניים).
*„הֶ קֵ ף״.
„הקפה״, „הקפות״ (של שמחת תורה; וגם בהוראת „קרעדיט״).
„ה ר״. „הר־סני. הר־הבית. „הרים וגבעות״ (דבור שגור הוא: צוזאַנען „הרים וגבעות״; ובספרי „אוצר המשלים״ ארחיב את באורו).
ה ר ג. „הרג׳נן״. אַ הורג נפש״. „הרוג״, „הרוגים״. „עשרה הרוגי מלכות״. „נהרג ווערדען״. יֵהָרֵג ואל יעבור״ (בהלצה על סוס עקשן). „הֶרֶג״. „הריגה״. „הריגות״.

*„הרגל”.

*„הרגשה”.

*„הרהורים”. „מהרהר”.

„הַרְוָחה”, „בהרוחה”.

*„הרחבה”, „בהרחבה”. „הרחבת־הדעת”.

הרס. „נהרס”. „כלה ונהרס”. „מהרסיך ומחריביך —”.

*„הרף־עין”.

*„הרפתקאות”.

*„הרצאה”, „הרצאות”.

*„הרשאה”.

*„השארת־הנפש”.

„הַשְׁבָּעה”. „השבעת־הקולמוס”.

*„השָׂגה” (בהוראות שונות). זיין „השגה”, (הבנה). „השגת־גבול”. „השָׂגה”, „השגות” (של הראב״ד על הרמ״בם וכדומה).

*„השגחה”. „השגחה פרטית” (וגם בהוראת „אויפזיכט” סתם).

*„השכלה”.

*„השלָמה (מן „מושלם”).

*„הַשלָשה” (הפקדת כסף אצל „שליש”).

*„השמָטה” „— ות”.

*„השעָרה”, „השערות”.

„השפעה”.

*„השקפה”. „בהשקפה ראשונה”.

*„השתדלות”.

*„השתַטחות” (על קברים).

*„השתלשלות” (בפי החסידים).

„הַשתָּנה”. „מַשתין”.

„הִשתַּנות”.

*„השתפכות” („— הנפש”).

„התבודדות”.

*„התבוללות”.

*„התבוננות” (בלשון החסידים).

*„הִתגַלות־אלהות”.

*„התחַיבות”.

*„התחכמות”.

*„התחָלה”. „התחלות”.

*„התחתנות”.

*„הִתלהבות”.

*„הַתמָדה”.

*„הִתמַנות”.

„התמרמרות”.

„הִתנהגות”.

*„הִתנצלות”.

*„התעוררות”.

„הִתפָּארות”.

*„התפשטות” (— הגשמיות).

*„התפתחות”.

*„התְקַרבות”.

„התקשרות”.

*„הֶתֵּר”. „הֶתֵּרים”. „מַתִּיר.” „מוּתּר”. „הַתָּרָה”. „הַתָּרת־נדרים”. „התרת־הוראה”.

*„הַתראה”. „הַתראות”.

*„הִתרשלות”.

ו.

*„ודאי”. „בוַדאי”.

*„וִדוי”. *„מִתְוַדה זיין”. „מודה ומתודה”.

*„וִכוח”, „וכוחים”. „מִתְוַכח זיין”.

*„וֶסֶת". „שנוי וסת" (וגם „וסת" של הנשים).

*„ו ע ד".

*„וֶ שֶׁ ט".

*„וָ ת י ק". „תלמיד ותיק", „ותיק". „וָתיקין".

ו ת ר. *„מְוַתֵּר זיין". „וִתּור". *„וַתרן „וַתרנות".

ז.

„ז אֵ ב" (שגור ביחוד על ידי השם הפרטי „זאב־וואָלף").

*„ז ב" (ס').

*„זְ בּ ו ר י ת".

„ז ב ח". „זבחים". „זבחי־מתים".

„ז ה ב". „כסף וזהב". — „זהוב", „זהובים".

ז ה ם. *„מזוהם". „זוהמא".

ז ה ר. „מַזהיר". „נזהר". „זהיר". „זהירות".

„ז ו ג". „זוגות". „בת־זוג". „זוגתי". „זווג". „מְזַוֵּוג זיין". „מִזדווג".

„ז ו י ת". „קרן זוית".

„ז ו ל". „בזול". בזולי־זול".

ז ו ן. „זן ומפרנס".

*„זִ י ו". „נהנה מזיו" (בהלצה). „פָּנה זיוו —".

*„ז י ן". „כלי זין". „לסטים מזוין".

ז י ף. „מזַיף". „מזויף". „זיוף". „זַיפן".

„ז י ת". „שמן זית." „כזית". „שני זיתים" (בלשון המשחקים בקלפים, בשחוק „אָקאָ").

זָ כ ה. *„זוכה". „זָכה בגורל". „מזַכה זיין". „זך". „זַכאי". „תפלה זכה". „זכות". „זכיות". „זכִיה".

*„זָ כָ ר". „זכרים". „זכור" (משכב—") „זַכרות".

ז כ ר. „יזכור". „מַזכיר". — *„זֶכֶר". „זכר לחורבן" („—לטיט", בהלצה). *„זכרון". „לזכרון". „ספר הזכרונות".

ז ל ז ל. „מזַלזל זיין". *„זלזול", „זלזולים".

ז ל ל. „זולל וסובא".

ז מ ם. „כאשר זמם". „עדים זוממים".

„ז מַ ן". „כל זמן", „בזמן הזה". „סוף־הזמן". „בין־הזמנים". — „מזומן" (ברכת הזמון; וכסף „מזומן"). „מוכן ומזומן". „במזומנים". „מזמין". „נזדמן". „נזדמן". „נזדמנו לפונדק אחד.". „האט זיך מזדמן געווען".

„זֶ מֶ ר". *„זמירות". „כלי־זמר" (כן נקרא גם המנגן).

„ז נ ב". „זנב לאריות". „כזנב הלטאה".

ז נ ה. *„מזַנה זיין". „זונה", „זונות". „זנות".

ז ע ז ע. „נזדעזע געווארען".

„ז ק ן". „זקֵנה". „זקנים". „זקנות". „זקני־העדה". „זִקנה". „בן־זקונים".— „זָקֵן". „חתימת־זקן" ועוד.

ז ק ק. *„זָקוק". „נזקק".

„ז ר" (ס' בהפך מ„כהן"). „מחשבות זרות".

ז ר ז. *„מזרז". „נזדרז". „זריז" „זריזים". „זריזות".

*„ז ר ע". „זרעים". „שכבת־זרע". „מזריע".

ז ר ק. „כזורק אבן לחמת". „נזרק מפיו". „ז ר ת" (האצבע״ הקטנה; וגם מדה).

ח.

ח ב א. „נחבא אל הכלים".

ח ב ב. *„חובב". „חובבי ציון" וכו׳. „מחבב". „מתחבב".

*„חִ ב ה". „חבת ציון". „חבוב". „חביב". „חביבות".

ח ב ט. „חבוט הקבר". „חבוט־ערבה".

„ח ב י ל ה". „חבילי־חבילות". „נתפרדה החבילה".

ח ב ל. „חבלי־לידה". „חבלי־משיח". „מחַבל". „מחַבלים", (גם על המקלקלים את המסחר). „מלאכי־חבלה". „חבַל!"

ח ב ק. „מחבק ומנשק". „בחבוק־ידים".

ח ב ר. *„מחבר זיין". א *„מחבר". „מחַברים". „מחובר". „מתחבר זיין". *„חבר" (ס.). חבריתא. „חברים". „אשת חבר". „חברה". „חבורה". „חברותא". „חִבור" (בהרבה הוראות). „חבורים".

*„ח ג", „חגים". „חגא". „חגאות". „חגיגה".

„ח ד". חרב חדה". "מחדד". „מתחדדים". *„חדוד" (־ים). „חדוה".

„ח ד ר". „חדרים". „בחדרי־חדרים".

ח ד ש. *„מחדש זיין". „מחודש". „תתחדש — !" „חָדש"„ חדשות". *„חִדוש". „חִדושים". *„חֹדש". „חֳדָשים".

*„ח ו ב". „חובות". „חובה". „חַיב". „חיב מיתה". „מחַיב זיין". „מחויב", „מחויבים". „מתחיב זיין". „מתחיב בנפשו". *„חיוב". „חיובים".

„ח ו ט", „חוטים" (של ציצית). „חוט המשולש". „חוט של חסד". „חוט השדרה". כ„חוט השערה".

„חֵ י ט". „חִטִים".

„ח ו כָ ה ואִטלולא".

„ח ו ל". „כחול הים". — „חול־המועד". „ימות־החול". „חולִין". „שיחת־חולין".

„ח ו ץ". „א חוץ דעם". „חוץ־לארץ".

„ח ו ר" (כנוי לבית־האסורים; וזה תרגום מאשכנזית „לאָך"). „בחורים ובסדקים".

*„ח ו ש". „חושים". „חוש־הריח" וכו׳. „ער האט אין דעם קיין חוש".

ח ז ה. „חוזה כוכבים„. *„חזן". „חזנים". „חזנות".

*„ח ז ה" (־וֹשוֹק).

„ח ז י ר", חזירים". „חזרת", או „חזר׳תא" (כנוי גנאי לאשה).

ח ז ק. „חזק!" מחזיק". מחזיק טובה". *„מוחזק". „חָזָק". „יד חזקה". „בחֲזקה". *„חזקה" (בכל הוראותיה). „בחֶזקת־סכנה". „חִזוק". „חִזוק החברה". *„חוזק" (־מאַכען).

ח ז ר. „חוזר בתשובה". „חוזר חלילה". „וחוזר הדין". „חזר׳ן". „חוזר" (אצל החסידים: השונה „תורתו" של הרבי"). „מחזיר על הפתחים". *„חזרה".

חטא. „חוטא", „חוטאים". חוטא בעגל".
„חוטא'נן". „חוטא ומחטיא".
„חטאתי!"—„חֵטא" (ס'). „חטָאים".
*„חַטאת".
חטה. „חִטים". „מעות־חטים".
„חטם". „בעל החטם".
חטף. „מיתה חטופה". „אמן חטופה".
„חידה". „חידות".
חיה. „מחַיה מתים". א מחַיה" (והכונה:
מחיה נפשות, „משיב נפש").
„שהחיינו". „מים חיים" (בהלצה
על יי״ש). „דבר מן החי". „אֵבר
מן־החי". „חיים". „לחיים". חיי־
שעה", חָיות. *„חיונה". „חִיות"
(ער וויים פון זיין חַיות ניט).
*„חיה", חיות".
*„חיל". חַיָלות". „אשת־חיל".
חיצון. „ספרים חיצונים".
„חירום". „בשעת חירום".
„חירות". בן־חורין" („בני—").
„חכם". „חכם מחוכם". „חכמים".
„חכָמה"; „חכמָנית". „מתחכם".
„מתחכמים". „הבה נתחכמה!"
„חכמה". „חכמת־יון", וכו'. „שבע
חכמות".
חכר. „חוכר". „חכירה", „חכירות".
„חָלָב". בשר בחלב". „ועוד.
*„חֵלֶב". „חלבו ודמו".
חלה. „חולה", „חולים". „חֲלָאִים".
„חַלַאת" (? = מַחלה). „חולנית".
*„חלבנה".
*„חַלָה", „חַלות".
*„חלום" (המבטא משובש: חָ—).

„חלומות". *„חלומ'ן".
חלט. *„מחליט". „מוחלט".
*„לחלוטין".
*„חלילה". „חס וחלילָה".
*„חָלָל". „חלל העולם".
„חלוקא דרבנן".
חלל. *„מחלל זיין". „מחלל שבת".
„מחולל". *„חִלול השם".
חלף. „מחליף". „מוחלפת השיטה".
*„חִלוף". „חלופין". „חלופי־
נוסחאות". „זו חליפתי"! (בהלצה).
„חִלפן".
„חַלָף", „חלָפים" (של השוחטים).
חלץ. *„חולץ". „חלוצה". *„חליצה".
„חִלוץ־עצמות". „חָלוּץ", „חלוצים".
„צדיק מצרה נחלץ —".
חלק. „חולק". „חָלוק". „מחַלק".
„מחולק". „נחלק". „חֵלק". „חלָקים",
*„חִלוק" (בהוראות שונות). „חִלוקי־
דעות". „חלוקה".
חלש. *„חַלש'ן". חלוש". „חַלש".
„חולשה". *„חלָשות" (בשתי
הוראות).
„חַם. „חמים". „חַמין". „חַמי־טבריה".
„חמימות". „חַמה", „שקיעת־החמה".
„ימות־החמה".
חמד. „לא תחמוד!" „בגדי־חמודות".
„חֵמָה". „מלא חמה". „כל חמתו"
(אויסגיסען—).
„חמור" („חמרא"). „חמורים". „חַמר־
גַמל".
חמס. „זה חומס וזה רומס" (ציטאט
בפי הסוחרים). „חָמס". *„חמסן".

*„ח מ ץ. „מַחמיץ זיין" לעַכב, לאַחֵר.

*„נתחמץ" (בהלצה על המחזיק בדעות חפשיות).

ח מ ר. *„מחמיר". *„חומרא". „חומרות". „קל וחומר".

„ח מ ר". „חומר ולבֵנים". דער *„חומר" (גוף). „חָמְריות".

ח מ ש. *„חומש". חמשה חומשי תורה". „חמישי". „חמשים", וכו'.

חֵ מֶ ת. „כזורק אבן לחמת". חמת מלא צואה —".

ח מ ת „מחמת" (מחמת דעם —").

*„ח ן". „חֵנ'ינג". „חֵנֶו'דיג". „נושא חן" (גם „מוצא חן"). „יודעי חן" (חן = חכמה נסתרה. והמבטא לקוח מלשון הכתוב „ולא ליודעים חן" בקהלת).

„ח נ ו נ י". „חנְוָנית". „חנות".

ח נ ט. „חנוטים". „חנוטי־מצרים".

ח נ ך. *„מחַנך זיין". „מחנך במצוות". „מחונך". „מתחנך". *„חִנוּך". „חניכים". *„חנוכה". „חנוכת־הבית".

„ח נ ם". „בחנם". „בחצי־חנם". „שנאת־חנם".

ח נ ן. *„חונן". „מתחנן". „חַנון ורחום". „חנינה".

ח נ ף. *„חונף". *„חניפה". „חנופה".

„חֶ נֶ ק". „חניקה". — *„חס". „חס־ושלום" (וגם: „ער איז ניט חס").

*„ח ס ד". „חסדים". „גמילות־ הסד" („—חסדים").

*„ח ס י ד" („חסידה") „חסידים". „חסיד בחסיד" (כלומר, כאותה „אינטימיות" של „חסיד" עם „חסיד"). „חסידות".

„מדת־חסידות". „זאָגען חסידות".

„כלה נאה וחסודה".

ח ס ר. „מחַסר". „חָסֵר" („מלא" או „חסר").

„חסַר־לחם". „מחוסר־לחם". „בחוסר־כל" *„חִסור" (במלאכת החשבון).

*„חסרון", „חסרונות". „חסרון־כיס".

ח פ ה. *„מחַפה זיין". „אבל וחפוי ראש".—*„חֻפָּה".

„ח פ ז ו ן". „בחפזון".

ח פ ץ. *„חֵפץ" (א טייערער חפץ", גם בהלצה). *„חפֵצים". „בנקיטת־ חפץ". — „עם חופצ'ט זיך".

ח פ ש. „מחַפש" *„חָפוש" (בספר התורה לפני הקריאה).

„ח פ ש". „חפש". „חָפשים" (בדעות).

„ח ץ". „חִצים". „יורה כחץ".

*„ח צ ו ף". „חצופה". „חצופים", „חצופות". „חצוף מחוצף". *„חוצפה".

„ח צ ו ת" (ס.). „תקון־חצות". „חצי". „חציו לי וחציו לך — ". „לחצאין!" (כששנַים מוצאים מציאה).

*„ח צ י צ ה". „חוצץ".

„ח צ ר" (ביחוד על חצר „הפריץ" או של הצדיק).

*„חֹ ק". „חק ולא יעבור". „חוקים". ב„חוקות הגוים".

חַ ק ה. „מחקה". „חקוי". „חקויים".

ח ק ר. *„חוקר ודורש". *„חוקר" (פי־ לוסוף). „חוקרים". „מחַקרים".

„חקירה ודרישה". „חקירה (מדעית).

„חקירות". *„חקרן" (חקרנ'תא).

„חקרנים". „חקרנות".

ח ר ב. *„חָרב ומוחרב". „נחרב". „מחריב"

(—עולמות״). *„חורבן״, „חורבנות״,
*„חורבה״. „חורבות״. „חָרב״.
„בחַרבי ובקשתי״. „על חרבך תחיה״.
„תחת חרב״.
„ח ר ו ז״. „חרוזים. „שוטה בחרוזים״.
*„ח ר ו ץ״. „חרוצים״. *„חריצות״. —
ח ר ח ר. *„מחרחררים״.
*„ח ר ט ה״. „מתחרט״.
*„ח ר ט ו ם״.*חרטומים. „חרטומי־מצרים״.
*„ח ר י ף״, „חריפים״. *„חריפות״.
*„חֵ ר ֶם״, „חרמות״. *„מחרים״. „מוחרם״
„ח ר ס״. „חרס הנשבר״. „כלי חרס״.
*„ח ר ו ס ת״.
ח ר ף. *„מחרף ומגדף״. „חרוף וגדוף״.
„חרפה״. „שפחה חרופה״.
„חֵרש״ (ס׳). חרש שוטה וקטן״.
„ח ר ש ת״ (בית—).
*„ח ש ב ו ן״. „חשבונות״. „חשבון הנפש״. „חשבונ׳ן״.
*„ח ש ו ב״ („חשוב׳ר״). „חשובה״,
„חשובים״. *„חשיבות״. *„נחשב״.
ח ש ד. „חושד זיין״. חושד בכשרים״.
„חשוד״. „נחשד״. „חשד״.
„ח ש ו כ י ־ ב נ י ם״.—„חשך״ „חשכה״.
„חשוכים״.
„חשן״.—„חֵשק״.
*„חַשש״. „חשש סכנה״. *„חושש זיין״.
*„חִ ת ו ך״ (במילה). „חִתוך הדבור״.
„חתיכה״ („הראויה להתכבד״).
ח ת ם. *„חַתמ׳ן״. „חותם״. חתום״.
„כספר החתום״. „סתום וחתום״.
„—תכְ׳תבו ותֵחָתמו״. „חותָם״.
*„חתימה״ (בהוראות שונות).
„חתימת זקן״.
*„ח ת ן״, „חתנים״ (ס׳). „חתן הגביר״.
„חותן״ (בהלצה: „לא לעולם חותן״).
(חתונה״, „חתונות״.„מתחתן זיין״.

ט.

*„ט ב י ע ו ת ־ ע י ן״ (—של תלמיד חכם). — „טַבור־הארץ״.
ט ב ל. *„טובל זיין״ (וגם: „טובלין״).
*„טבילה״. „טבול״. „בלא טָבול ובלא ברכה״. „טֶבֶל״ (בענין תרומות ומעשרות).
*„טֶבַע״. „טבעי״. „טבעיות״.
„ט ַב ע ת״. „פי־טבעת״..
„ט ה ו ר״. „מטַהר זיין״. *„טהרה״.
„טהרות״.
„טוב״. *„יום־טוב״ אַ*„טובה״. „טובות״.
„טובי־העיר״. „כל טוב״.
*„ט ו מ ט ו ם״. „מטמטם״.
„ט י ט״. „זכר לטיט״ (בהלצה).
„ט י נ א״.—„טכסיסי מלחמה״.
„ט ל״ (תפלת „טל״, וגם „טל ומטר״).
„ט ל א י״ על גבי טלאי.
*„ט ל ט ו ל״ (בהוראות שונות). „מטלטל זיין״.
*„ט ל י ת״. (הרבוי בשבוש „טַלִיתים״).
*„ט מ א״. „טמאה״ (כנוי לזונה).
*„טומאה״. „מטַמא״.
„ט נ ו ף״ „טנופת״. „מטַנף״. „מבואות־המטונפים״.
ט ע ה. *„טועה זיין״. *„טעות״. „בטעות״
„מקח־טעות״. „טעות הדפוס״,
*„ט ע ם״ (בהוראות רבות). „טעמים״.

„טועם טעם חטא".

*„ט ע נ ה". „טענות". „טענה'ן". — „ט פ ח", „טפחים",

*„ט פ ל" (הפך ה„עיקר"), *„מטפל זיין." „הבעלים מטפלים בנבלה" (בהלצה). *„מטופל" (בעסקים, בבנים. וגם סתם, בהלצה, על עשיר). „טפול".

„טִ פּ שׁ". „טפּשׂים". „טפשות".

*„ט ר ו ד". *„טְרדה", „טְרדות".

ט ר ח. „מטריח". *„טִרחה". „טְרחות".

ט ר ף. *„מטורף", „מטורפים". *„טירוף" („טירוף הדעת"). *„טרפה" „טְרֵפות" (ויש גם „טְרפות").

ט ש ט ש. *„מטושטש" (מעין „מבולְבל" וגם „מטורף").

י.

*„י א ו ש". „לאחר יאוש". „מיאש זיין". „מתיאש".

י ב ם. „מיַבם זיין" (בהלצה, גם על גנב). „יבום". „יבמות".

*„יַ בָּ שׁ ה". „עצמות יבשות".

י ג ע. „יגעת ולא מצאת—".

י ד ה. „מודה זיין".

„י ד". „מיד לידי". „יד אחת". „כיד המלך". „כלאחר יד". „תכף ומיד". „הידים ידי עשו". „מאבד בידים".

י ד י ד. „אהובי ידידי".

י ד ע. „יודע". „יודע־ספר". „מי יודע?" „ידוע". „כידוע". „אנשים ידועים". *„מודיע זיין". *„ידיעה", „ידיעות" (בהוראות שונות). „ידען".

„י ה ו ד י". „יהודים". „יהדות".

*„י ו ב ל" (וכעת גם בהוראתו החדשה).

„י ו ם" (על פי רוב ס'). „יום ולילה". „יום־טוב". „ויהי היום". „כל ימיו". „ימים ושנים". „ימים נוראים". „עשרת ימי תשובה". ועוד.

*„י ו ן". „יְוָנים". „יְוָנית". „חכמת יון".

„י ו נָ ה".

י ח ד. *„מיַחד", „מתיחד" (עם אשה). „יחד". „יחדָו!" (קריאה כשמוצאים מציאה). *„יחוד", „יחודים" (וגם „יחוד" עם אשה). *„מיוחד". „יחיד ומיוחד". „שליח מיוחד". „בן יחיד". „בת יחידה". „יחידים". „יחידי־סגולה".*„יחידות" (בלשון החסידים). „ביחידות".

י ח ס. *„מיַחס זיין", „מתיחס זיין". „זיך יחסנ'ן".*„מיוחס", „מיוחסים". „מיוחסת". *„יחוס". „יחוס־עצמו". „יחסן" (יחסנ'תא). „יחסנים". „יחסנות".

י ט ב. „מיטיב זיין". „טוב ומיטיב".

„י י ן". „יין־נסך".

י כ ל. „יכל'ין". *„כביכול". *„יכולת". „ביכָלתי".

י ל ד. „יולדת". „ילוד־אשה". „רואה את הנולד". „מוליד". „ילד", „ילדים" (ובהלצה: אַ „יֶלד"). „יַלדות" (מעשה—).

„י ל ל ה".

*„יַ ם", „יַמים". „ים־סוף", „ים הגדול", וכו'.

„י מ י ן". „ימין ושמאל" (במבטא השי"ן). „בין ימינו לשמאלו". „יד־ימינו" („ער איז זיין—": וזה תרגום מאשכנזית).

י נ ח. „מונח", „כמו שמונח" (בלשון הסוחרים).

*„י נ י ק ה". „ינוקא". „גירסא דינקותא".

*„י ס ו ד" (ס'). „יסודות". „מיַסד". „מיַסדים".

*„י ס ו ר י ם".

י ס ף. „מוסיף זיין". „לא תוסיפו".

י ע ד. „מיועד" („המיועד להיות—") „יעוד". „יעודים".

י ע ל. „אם לא יועיל—".

י ע ץ. *„יועץ". „מיַעץ". „מתיַעץ".

„י ע ר". „רוצח היער". „לא דובים ולא יער".

„י פ ה". „נפש היפה". „יפת־תאר". „בסבר פנים יפות". אַ „יפה־פיה". „יפיותו של יפת". *„יפוי־כח".

י צ א. „יוצא ובא". „יוצא מדעת". *„יוצא זיין". „יוצא ידי־חובתו". „יוצאי־חלציו". *„מוציא זיין". „מוציא שנתו". „המוציא". „מוציא לאור". „היוצא מדברינו". „יציאה". „יציאת־מצרים".

י צ ע. „מציע זיין"

י צ ר. „יוצר" (*„יוצרות"). „כחומר ביד היוצר". „יצירה". *„יצר־הרע". „יצר טוב". „עם יֵצר'ט זיך".

„י ק ר". „יקר־המציאות". „מה יקר? „מוקיר חכמים". „יַקיר". „בן יקיר" (בהלצה). „יוקר"; „ביוקר". *„יקרות" *„יקרן" (יקרנ'תא). „יקרנים".

י ר א. „ירא־שמים". „יראים". „מעשה נורא". „ימים נוראים". „יראה". „יראת־שמים".

י ר ד. א *„יורד" (ש„ירד מנכסיו"). „יורד לחייו". „לא מעלה ולא מוריד". „ירידה" (ביחוד של ה„מקח"). *„ירידי".

י ר ה. „יורה כחץ". „מורה". „מורה־דרך". ועוד.

*„י ר י ע ה" (של ספר תורה). „יריעות".

„י ר ד". „יוצא ירכו".

י ר ק. „שאר ירקות" (בהלצה). „ירקרקת" (א—).

י ר ש. *„יורש". „יורשים"(ס'). ירש'נן. *„ירושה".

„י ש". „יש אומרים". „יש מאין". „בטול היש".

י ש ב. „יושב אהל". „יושב ראש". („אריין יַשב'נן"). *„מיַשב זיין". „מתישב". „ויש לישב" (—בדוחק"). *„ישוב" (—כפר, מחוץ לעיר, וזה תרגום מסלאַווית Село, Селеніе; ומזה: „ישוב'ניק"). „ישוב ארץ ישראל". „אינו מן הישוב". *„ישוב הדעת". *„ישיבה". „ישיבות". „זכות־ישיבה".

*„י ש ו ע ה". „ישועות".

„יָ שָׁ ן". „ישן נושן".

„י שֵׁ ן". „לא ינום ולא יישן".

„י ש י ש". „בישישים חכמה".

„יָ שָׁ ר". „בדרך הישר". „תם וישר". „יישר כחו!" *„יושר". „על פי

יושר". *„ישרון". „ישרנות".
*„י ת ו ם". „יתומה". „יתומים". „יתומות".
י ת ר. „די והותר". „נשמה יתרה".
„יתרון". „על צד היותר טוב.
*„יתור" (בלשון החייטים). *„נותר".

כ.

כ ב ד. „מכביד זיין". כבַד־פה".
„בכבדות". „בכובד ־ ראש".
*„מכבד" (גם בהוראה מחודשת
„טראקטירען)". „מכובד" *„כבוד".
„לכבוד שבת", וכו', *„כָּבוד".
„כבודים". „כבוד־אב"(ואם). *„נכבד"
„נכבדי־העדה".
כ ב ל. „בכבלי ברזל".
„כ ו ב ע" (יהודי די כובעֹ").
כ ב ש. „כובש את יצרו". „כָּבוש".
„דברי כבושין".
*„כ ד א י".
*„כַּ ד ו ר". „כדור הארץ".
*„כ ה ן". „כהנים". „כֹּהֶנת" (בת—).
*„כהונה".
„כ ו כ ב". „כוכבים". „צאת הכוכבים".
כ ו ן. „מֵכין זיין". „מוכן ומזומן".
כַּ ו ן. *„מכַוון זיין". „שלא במתכון".
*„כוָנה", „כוָנות". „מכֻוון" (דער
מכוון—). *„בכוון". „מכֻיָן".
*„כ ו ס" (ס'). „כוסות".
„כ ז ב". „שקר וכזב". „כזבן".
*„כ ח". „כחות".
כ ח ש. „מכחיש זיין". „מוכחש".
„כ י ס" (כפשוטו וגם „כיס הביצים").
„כ י צ ד" (—מרקדין" ועוד).

„כ כ ר". „עד ככר לחם".
„כ ל". „הכל". „כָּל". „כָלו". וכו'.
„כ ל א י ם".
„כ ל ב". „כלבים". „כלַבתא" (על אשה
רעה).
כ ל ה. „כָלה ונחרב". „מכַלה".*„מכולה"
(= מקולקל). *„כלָיָה". „בכליון
עינים".
*„כַ לָ ה". „כלות".
„כ ל ו ם". „לא כלום".
*„כ ל ו מ ר". „כלומר'שט".
*„כ ל י". „כלים". (וגם בלשון החסידים:
ארוים פון די כלים). „כלי־בית".
„כלי־זין". „כלי־זמר". „כלי־קדש".
כ ל ל. *„כולל זיין". „נכלל". „החכם
הכולל". „כולל" (שבירושלים).
*„כלל". „כללים". „בכלל" (וגם:
„דער כלל איז"—). „כלל־ישראל".
„לטובת הכלל".
„כלפי" („כלפי דעם—"). „כלפי לייא!"
„כ מ ה". „כמו". „כמות" („כמות
שהוא"). *„כמות".
„כ מ ו ס". „סוד (דבר) כמוס".
*„כ מ ר". „כמרים".
„כ ן". „על־כן". „לכן". „בכן". „כל־
שכן".
„כ אַ ן". „עד־כאן". ועוד.
„כְּ נ ה"; „כנים".
כַּ נ ה.* „מכנה". „המכונה". *„כנוי".
„כנויים".
כ נ ס. „מכנים". „מכנים אורחים".
„יוצא ונכנס". „בית־הכנסת". „כנסת
הגדולה".

כ נ ע. „מכניע". „נכנע".
„כ נ ף". „ארבע כנפות" (והיחוד בשבוש
„כנפה"). „תחת כנפי השכינה".
„מארבע כנפות הארץ".
„כ נ ו פ י ה". „כנופיות".
„כ ס א". „כסא הכבוד". „כסא מלוכה".
„בית־הכסא".
„כ ס ה". „מכַסה". כסוי־הדם". —
„כסות לילה".* „כסות עינים".
„כ ס ף". (בשתי הוראתיו).
*„כ ע ס". *„כעסן" („כעסנ'תא");
„כעסנים". „להכעים" (וגם: „צו
להכעים". „צו להכעיס'ניק") „מומר
להכעים".
כ ע ר. „מכוער".* „מכורעת" (נשתבש
בפי הבריות, במקום „מכוערת").
„הרחק מן הכיעור".
„כ ף" (בהוראות שונות). „לכף זכות"
(—חובה„). „כף־הקלע". „נקי־כַפּוּם".
כ פ ה. „כפה הר כגיגית". כאילו
כפאו שד". *„נכפה" (חולה). „כפוי־
טובה". „כפיה".
*„כ פ ה". „מולך בכפה". „תחת
כפת הרקיע" (או „— השמים".
בשבועה: ווי איך שטעה תחת—).
כ פ ל. *„כֶפל'ן". „כפולה ומכופלת".
*„כפל" (בחשבון; ותשלומי כפל).
„כפל־כפלים". „כפול שמונה".
כ פ ר. *„כופר בעיקר". *„כופרים".
„כפירה". „כפרן" (הוחזק —).
כ פ ר. „מכַפר". *„מכופר". *„כפרה".
„כפרות". „זה כפרתי"! יום־כפור
(— כפורים). — *„כפורת". —

„כ פָ ר" („בן —").
כ פ ש ו ט ו.
„כ פ ת ו ר". „כפתור ופרח". „כפתורים".
(כפי הטבעת); וגם כפשוטו.
*„כ ר ו ב". „כרובים".
*„כ ר ו כ י ה" (צועק „ככרוכיה").
כ ר ז. „מכריז ומודיע". *„כרוז".
כ ר ח. „מכריח". „בעל־כרחו", וכו'
כ ר ך. „כורך". „כרוך". מכורך".
„כריכה", „כריכות". *„כרך",
„כרכים" (בספרים).
„כ רַ ך". „כרכים". „כרכי־הים".
*„כ ר כ ש ת א".
„כ ר ם", „כרמים".
„כ ר מ ל י ת" (גם בהלצה על אשה
לא־צנועה)
„כ ר ס". „ממלא כרסו". „כרסה בין שניה"
כ ר ע. „כורע ומשתחוה". „כורעים".
*„מכריע".
כ ר ת. *„כורת ברית". „כרות־שפכה".
„כריתת־ברית". „ספר־כריתות".
*„כָּרֵת".
*„כִ ש ו ף. „כשפים" (מעשה —),
„בעכשפנ'ן", *„מכשף", „מכשֵפה".
כ ש ל. „מַכשיל". „נכשל ווערען"
(בהלצה).
*„כָ שֵ ר". „כשרה". „כשרים". וגם
כשר'ע, וכו'. *„כַשר'ן" „מכשיר".
„מכשירים". „מוכשר". „שעת־
הכושר". *„כשרות". *„כשרון".
„כשרונות".
*„ כַ ת". „כת־ליצנים". „כת" (כך:
נקראו „החסידים"). *„כתה". „כתות".

כ ת ב. „כותב" כתב׳נן". *„נכתב" (א — שירשם בספר הפקודות של איזו עיר. „א היגער נכתב").. לשנה טובה תכתבו". „כתוב וחתום". *„כתובים". *„כתובה". *„כתב". (בהוראות שונות). *„כתב־יד". „תורה שבכתב". *„כתבים", *„כתיבה" (גם בהוראת „תעודת־מסע"). „כתיבה וחתימה". — *„כְּתֻבּוֹת".

„כ ת ל". „כותל מערבי". „אזנים לכותל".

*„כ ת ם" (בהלכות נדה).

„כתר". „כתרים". „כתר מלכות".
„כתר כהונה". „כתר שם טוב".

ל.

„ל א". „לאו". „לאוין"

*„ל א ל ת ר".

„ל א ו מ י". „לאומיים". „לאומיות".

„ל א פ ו ק י".

ל ב, „לבב". „רך־לב". „שברות־לב".
„נדבת־לבו" ועוד הרבה.

ל ב ד. „מלבד זה". ועוד.

„ל ב ן". בגדי־לבן „לבנה". ועוד.
„מלבין פני חברו".

„לבֵנה". „אריה על גבי לבנה". „חומר ולבֵנים".

ל ב ש. „לובש" (לובש צורה). „מלובש".
„מלביש ערומים". „לבוש".
„לבושים".

„ל נ ימ ה". „גדולה לנימה". „מלא לונמיו".

„ל נ מ ר י".

„ל ד ה". „חבלי־לֵדה".

ל ה ב. *„נלהב". „מתלהב". „אש להבה".

*„ל ה ו ט"

„ל וַ א י".

ל ו ה. „לוָה", „מלוה". „מלוה־בריבית".
— „מלוה מלכה". „לוָיה" (ס׳).

„ל ו ח". „לוחות" (בשתי הוראות).

*„ל ו י ת ן".

*„ל ו ל ב". „לולבים".

*„ ל ֵ ח ה.

„ל ח י". לחַיים" (אין די —).

*„ל ח ל ו ח י ת" (ביחוד בהשאלה).

ל ח ך. „כלחך השור" (הלצה, במקום
„כעלות השחר"). „מלחך פנכי".

„ל ח ם". „לחמא".

„לַ חַ ש" (לעין הרע, וכדומה).
„בלחש". „תפלה בלחש".

*„ל ט א ה" „כזנב הלטאה".

„לטרא" „לטרות"

„ליכא". „בדליכא שאני".

„ל י ל ה". „לילות".

„ל י ל י ת".

„ל י נ ה". „לינת לילה".

„ל י צ ן". *„ליצנים". „ליצנות". *„לץ",
„לצים". „מתלוצץ".

„ ל כ א ו ר ה".

ל כ ל ך. „מלוכך".

*„ל כ ת ח ל ה".

ל כ ד. „נלכד".

ל מ ד. „לומד". *„לומדים" (ס׳).
*„מלמד". „מלמדים" („מלמד׳יחא".
נ׳). „מלומד". „מלומד במכות".

„מצות אנשים מלומדה״. „למוד״
„למודים״. „למדן״. „למדנים״.
„למדנות״. „לומדות״ (ס׳).
„ל מ ע ן״. למען השם.
„ל ס ט י ם״.
„ל ע ג״. „ללעג ולקלס״. „לועג לרש״.
ל ע ז. „מוציא לעז״. „בלעז״. „לועזים״.
„לועזית״.
ל ע ט. „הלעיטני״! „הלעיטהו לרשע״.
„ל ע ו מ ת״. „זה לעומת זה״.
„ל ע י ל״. „מלעיל״. „לעילא ולעילא״ (בהלצה).
„ל פ י כ ך״.
ל ק ה. „לוקה בגופו״.
„לקוי־חמה״ (לבנה).
ל ק ח. לקח׳נן (גנוב). „לוקח״ (בלשון התלמוד — קונה). „לעולם תקח!״
„לֶ קֶ ט״. (שכחה ופאה). „לקוטים״.
*„ל ש ו ן״. „לשונות״. (בכל הוראותיו).
„לשון־הרע״. „לשון־קדש״.
„לשון־נקיה״.
„ל ש כ ה״. „לשכת הגזית״. „לשכה השחורה״.

מ.

„מ א ד״. „מאד־מאד״.
„מ א ד י ם״. (וגם בהלצה: א „מאדים״).
„מ א ה״. „מאות״.
„מ א ו ר״. „מאורות״ „המאור שבתורה״.
*„מ א כ ל״. (גם בהוראות מאכל מיוחד בטיבו: „א מאכל״). „מאכלים״.
„מ א מ ר״. „מאמרים״. „מאמר החכם״.
„מאמר המוסגר״. „מאמרי חז״ל״.
„מאמר ראשי״.
מ א ן. „מאן דאמר״. „מאן דהוא״.
מ א ס. *„ממאס״. „נמאס״. *„מיאוס״.
„מְאוס ומָאוס״ („מאוס׳קייט״).
*„מ א ו ר ע״. „מאורעות״. „מעין המאורע״.
*„מ ב ו א״. (לספר). „מבוי״. „מבואות״.
„מבואות המטונפים״.
*„מ ב ו כ ה״.
*„מ ב ו ל״.
„מ ג ד ל״. „מגדל הפורח באויר״.
*„מ ג ו״ (א „מגו״).
*„מ ג י ד״. „מגידים״. *„מגידות״.
*„מ ג י ע״.
*„מ ג ל ה״. „מגלות״
„מ ג ן״. „מגן דוד״
„מ ג ע״. *„מגע ומשא״.
*„מ ג פ ה״. „מגפות״.
*„מ ד ב ר״. „מדבריות״.
*„מ ד ה״. „מדות״ (בכל ההוראות).
„מדת־חסידות״. „מעביר על מדותיו״.
וכו׳ *„מדידה״. (חכמת —).
„מ ד ו ע״.
„מ ד ו ר״. „מדורי ניהנם״.
*„מ ד י ח״. „מסית ומדיח״.
*„מ ד י נ ה״ (בהוראות רבות). „מדינות״
מדינות־הים. „מדיני״.
*„מ ד ע״. „מאמר־מדע״. „מַדָעִי״.
*„מ ד ר ג ה״. „מדרגות״.
„מ ד ר ש״. „מדרשים״. „בית־המדרש״.
„מ ה״. „מאי״. „ממה־נפשך״. וכו׳. —
*„מ ה ד ו ר ה״, „מהדורות״.
*„מ ה ו מ ה״. „מהומות״. — „מהות״.

(גם בהוראות „חשיבות", וכדומה).
מ ה ל. „מוהל". „מוהלים". „נולד מהול" (גם בהלצה).
*„מ ה ל ך".
*„מ ה פ כ ה".
מ ה ר. „ממהר". „מהרה". „במהרה". „מהירות" (ב —).
„מ ו ב ה ק". „סימן מובהק" ועוד.
„„מ ו ד ע ה". „מודעות". „מודעה רבה",
„מ ו ט ב". „מחזיר למוטב".
*„מ ו כ ס", „מוכסן". „*מכס".
*„מ ו ל ד"
*„מ ו ם". „מומים".
*„מ ו מ ח ה". „מומחים".
*„מ ו מ ר". „מומרים".
*„מ ו ס ד". „מוסדות".
*„מ ו ס ף". „מוספים".
*„מ ו ס ר". „מוסר השכל".
*„מ ו ע ד". „חול המועד". „אהל מועד".
*„מועָד" (גם בהלצה).
*„מ ו פ ת".„מופתים".„אותות ומופתים".
*„מ ו צ א י ש ב ת". (יו"ט).
*„מ ו ק צ ה".
*„מ ו ר א".
„מ ו ר ה" (ר' ירה).
„מ ו ר ש ה".
„מ ו ש ב". „מושב־זקנים". „מושב לצים". „מושבות".
*„מ ו ש י ע".
*„מ ו ש כ ל". „מושכל ראשון" (אומרים גם „משקל ראשון"; וכנראה היינו הך, אלא שהוא מבטא הפולנים „מישכל" במקום „מושכל").
מ ו ת. „געמת'ט" „ממית'ן". „מת" (ס') „מתים". „מָוֶת". (מלאך ה—). „מיתה". „מיתה משונה". „ארבע מיתות בית־דין".
*„מ ו ת ר ו ת". (גם כמו נותר).
*„מ ז ב ח". „מזבחות".
*„מ ז ג". (= כרקטר). *„מוזג". *„מזיגה".
*„מ ז ו ז ה". „מזוזות".
„מ ז ו ן". „ברכת־מזון". „מזונות".
*„מ ז י ד". „במזיד".
*„מ ז י ק". „מזיקים".
*„מ ז כ י ר".
*„מ ז ל". „מזלות".
„מ ז ל ג" (כל אשר יעלה ה —).
„מ ז מ ו ר" (דאס געהט ווי א —).
*„מ ז ר ח". „מזרחית־צפונית", וכו'.
*„מ ח". „מוחות".
*„מ ח א ה", „מחאות". „מוחה".
מ ח ה. „ימח שמו!"
„מ ח ו ל". „בתופים ובמחולות".
*„מ ח ו ק ק".
*„מ ח ו ו ר".
*„מ ח ז ה".
*„מ ח ז ו ר".
*„מ ח י ה".
*„מ ח י צ ה". „מחיצות".
„מ ח י ר". „מחיר כלב". „במחיר —".
מ ח ל. *„מוחל". „מחול". „נמחל".
*„מחילה". „במחילת־כבודו". „באלף מחילות".
„מ ח ל ה". „מחלות".

מ ח ל ה. „גלגול מחלות".
*„מ ח ל ק ה". *„מחלוקת". „מחלוקות".
„מ ח מ ת".
*„מ ח נ ה".
„מ ח צ ה על מחצה".
*„מ חַ ק" (מעין זיוף ואונאה).
*„מְ ח ק ר". „חכמי המחקר".
„מ ח ר"; „למחר". „מחר חדש".
*„מ ח ש ב ה". „מחשבות".
*„מ ח ו ת ן". („מחותנת'תא". „מחותנים".
*„מְ ט ב ע". „מטבעות".
„מְ ט ה" (ביחוד משת־מת).
„מ ט ה". „מטה־מטה". „מלמטה".
„בית־דין של מטה".
*„מ ט ל ט ל י ם".
*„מ ט מ ו ן".
*„מ ט ע מ י ם".
„מ ט ר". „טל ומטר".
*„מ ט ר ו פ ו ל י ן".
*„מ י ח ו ש".
*„מילה".
„מ י ם". „מים אחרונים", ועוד. „מי־רגלים".
*„מ י מ ר א".
*„מין". „מינים". „מכל המינים". „ספרי־מינים". „מינות".
„מ י נ ק ת".
„מ כ א ו ב". „מכאובים".
*„מ כ ה". „מכות". „מכת־מדינה".
„מ כ ו נ ה". „מכונות".
„מ כ ח ל". „כמכחל בשפופרת".
„מ כ נ ס י ם".
מ כ ר. „מוכר". „נמכר". „מכירה".

*„מ כ ש ו ל".
*„מ כ ש י ר י ם".
*„מ כ ש ף". „מכשפים". „מכשפה".
„מ ל א" (גם בהלצה על „שכור").
„ממלא זיין". „ממלא מקומו". א „עולם ומלואו" (— רב הערך. ובמקרא „תבל ומלואה").
*„מ ל א ך". „מלאכים". „מלאכי־חבלה".
*„מ ל א כ ה". „מלאכות".
*„מ ל ב ו ש".
*„מ ל ב ר". *„מלגאו".
„מ ל ה". „מלים. „מלות". „מלון".
„מילי דעלמא". „מילתא זוטרתא".
*„מ ל ו ה". (— ישנה ועי' „לוה").
„מ ל ח". „מליחה". „דגים מלוחים".
*„מ ל ח מ ה". „מלחמות". „מלחמת גוג ומגוג".
מ ל ט. „לא ימלט".
*„מ ל י ץ". „מליצים". „מליץ־יושר".
*„מליצה". „מליצות". „ממליץ זיין".
„מ ל ך". „מלכים". „מלכה". „מַלכות".
(כך בשבוש, במקום „מַלְכּוּת").
*„מ ל כ ו ת" (גם במקום „מלך"). „מלוכה".
*„מ ל מ ד ו ת" (ועי' „למד").
*„מ ל ק ו ת".
*„מ ל ש י ן". „מלשינים". „מלשינות".
„מ מ ו ן". „ממונות" (דיני—).
*„מ מ ז ר". „ממזרת". „ממזֵרים".
*„מ מ י ל א". „מילא".
„מ מ כ ר". „מקח וממכר".
„מ מ ו צ ע".
*„מ מ ש". „ממשות".

*„ממשלה".

„ממתקים".

*„מן".

„מן". „מנא". „מנלן". „מניה וביה".

מנה. „מנויה ונמורה". „נמנו ונמרו".

„ממנה". „ממונה". „על מנת".

*„מנה". „מנה יפה". „משלוח מנות".

*„מנהג". „מנהגים".

„מנוחה".

*„מְנֻוָל". „מנוולת". „מנוולים".

*„מְנָיָה". „מְנָיות".

„מנורה". „מנורות".

*„מנין". „מנינים". „דבר שבמנין".

*„מניעה". „מניעות".

*„מס". „מסים".

*„מסבה". „מסובים" („לחיי כל המסובים בכאן!").

„מסחר". „מסחרים".

"מסית". „מסיתים".

„מספר" (— קטן" וכו׳).

*„מסקנה".

מסר. „מוסר מודעה". *„מוסר נפש".

*„מוסר" (ס׳). „מוסרים" (ס׳) „מסור".

*„מסירה" (מלשינות). „מסירות".

*„מסירת־נפש". *„מסורה". (גם בהלצה).

*„מסתמא".

„מעות".

„מעט". *„כמעט". „ממעט". „מעוט".

„מועט".

מעים. „בני־מעים". „חולי־מעים".

„מעין". (—המתגבר וכו׳).

מעל. *„מועל". „מעילה".

*„מעלה". „מעלות". „למעלה".

*„מעמד" (בהוראות שונות).

„מעמדות".

„מענה" (— לשון")

*„מעקה".

*„מערב". „מערבית". *„מעריב".

„מערה" (ס׳, ולכן נשמע כמו „מאי—)

„מערות". „מערת המכפלה".

*„מערכה" (בלשון הנשים כמו: „מזל", „גורל"). „מערכות".

*„מעשה". „מעשים"; „מעשיות".

„מעשה שהיה". „מעשה־בראשית".

„מעשים בכל יום". הלכה למעשה".

*„מעשר".

*„מפה" (ביחוד של ספר־תורה).

„מפטיר".

„מפיק".

*„מפלגה". „מפלגות".

„מפלה". „מפלות". „מפלת־המן".

„מפונק", „מפונקים".

„מפתח". „לוח המפתחות".

מצא. „מוצא". „יגעתי ומצאתי".

*„נמצא" (= היוצא מזה).

„בנמצא" (ס׳ איז ניט—). „מציאה".

„מציאות". *„מציאות". „במציאות".

„מצוי".

*„מצב".

*„מצבה". „מצבות".

*„מצה". „מצות".

*„מצוה", „מצוות". „מצוות־עשה". וכו׳.

„מצח" (— אשה זונה").

„מצנפת".

מ צ ץ. *„מוצץ". *„מציצה".
„מ צ ר". „בר־מצר". „בין־המצרים".
„מצורע". „מצורעים".
*„מ ק ד ש". „בית־המקדש".
*„מ ק ו ה". „מקואות".
„מ ק ו ם". „מקומות". „במקום". „מכל מקום". „המקום ימלא —".
*„מקור". „מקורות".
„מ ק ח וממכר". „*מֶקח". (חדוש של הסוחרים). „מקחים".
מ ק ל. „במקלו ובתרמילו".
*„מקלט". „ערי־מקלט".
*„מ ק צ ו ע". „מקצועות".
„מ ק צ ת". „מקצת מן המקצת".
*„מ ק ר א". „מקראות". בעלי־מקרא.
*„מִ ק ר ה". „מקרה לילה".
„מַ ר". *„מרור". „מרירות". „מרה".
„מרה שחורה".
„מ ר א ה". „יפה מראה". „מראה־מקום".
„מראית־עין" (גם כמו „יפה").
*„מ ר ב ע". „מרובעים".
„מ רַ ג ל". „מרגלים".
„מ ר ג ל י ת". „מרגליות".
מ ר ד. „מורד במלכות". „מורדים".
„מורדי־אור". *„מרד". „מרידה".
„עומד במרדו". „מכת־מרדות".
„מ ר ח ץ".
*„מ ר ח ק". „מרחקים".
*„מ ר כ ב ה" (גם כפשוטה).
*„מ ר כ ז".
מ ר ק. „קללות *נמרצות".
*„מִ ר ש ע ת".
„מ ש א". „משאות". „משא־ומתן".

„מנע־ומשא". *„מַשא־פנים".
*„מ ש נ י ח".
*„מ ש ו נ ע". „משוגעים". „משוגעת" (גם בהוראת „שגעון").
*„מַ שֶ ה ו".
„מְ ש ו ש" („חוש ה —").
„מ ש ח י ת". „משחיתים".
*„מָ ש ח ת" (על סחורה גרועה).
*„מ ש י ח".
מ ש ך. „מושך". „כח המושך". „מושך את הלב". „נִמשך". „ממשיך".
*„מֶשֶך". „במשך". „משיכה".
„מ ש כ ב" (— זכור").
*„מ ש כ י ל". „משכילים".
*„מִ ש כ ן"
* „מַ ש כ ן". „מַשכָנות". „פערמַשכנ'ן".
*„מ ש ל". „משלים". „נמשל".
*„מִ ש לַ ח ת" (— אָנשיקענעם).
*„מ ש ו מ ד". „משומדים"
„משומדת". (— תא).
*„מַ ש מָ ע ו ת".
*„מִ ש נ ה". „משנה למלך".
*„מ ש נ ה". „משניות".
„מ ש פ ח ה". „משפחות".
*„מ ש פִ ט" (בהרבה הוראות).
„משפטים". *„משפט'ן".
*„מַ ש ק ה". „שר המשקים".
„מ ש ק ל". *„מִשקולת" (ס'שטעהט אויף —) כלומר: „באלאַנס".
*„מ שָ ר ת". „משרתים".
„מ ש ת ה".
מ ת (ר' מות).
*„מָ ת ו ן". *„מתינות".

„מתוק” (— מדבש). „מתיקות”. „ממתיק”.

„מָתי”. „עד מתי?”.

*„מתָנה”. „מתָנות”. „מתנת־יד” (בהלצה: מכת־לחי). „מתן־תורה”.

*„מתורגמן”.

נ.

„נאה”. „נאה דורש.— ”. „כי לו נאה —”

*„נאור”, „נאורים”.

„נאום”. „נאומים”. „נואם”.

„נאמנות” (ב —; אויף —). ועי' אמן.

נאף. „נואף” (נואפ׳תא). „נואפים”. „נאוף”.

„נביא”. „נביאה”. „נביאים”.„נבואה”, „נבואות”. „נביאות.

*„נבָל”, „נבלים”. *„נבָלה”. „נבָלות”.

*„נבֵלה”. „נבֵלות”. *„נבֵלות” „נבול־פה”. „מנַבל זיין”.

„נֶגד”. „כנגד”. *„מתנגד”. „נִגוד”. „נגודים”.

*„נִגון”, „נגונים”. *„נגינה”. „יודע נגן” (בהלצה על משחק בקלפים; ותרגומו: ער קאן שפילען).

*„נגיד”, „נגידה”, נגידים. *„נגידות”.

*„נגישות”.

נגע. *„נוגע זיין”. „נוגע בדבר”. „מגיע” (א „מגיע־צעטל”, שכתוב בו: מגיע ממני לפב״פ —). *„נגיעה”.

*„נֶגע”. „נִגעי־לבבו”.

נדב. „נודב”. „מנדב”. „מתנדב” „נדיב”. „נדיבים”. *„נדבה”. „נדבות” „כנדבת־לבו”. *„נדבן”. „נדבנות”. „נדיבות”.

נדה. *„מנַדה”, „מנודה”. „נִדוי”. *„נִדה”.

*„נדוניא”. *„נדן”.

נדף. „ריחו נודף”. „קול עלה נִדף”.

*„נדר”, „נדרים”. *„נודר”. „מנדר”.

נהג. „נוהג”. „בנוהג שבעולם”. „נהוג”. „כנהוג”. „מנהיג”. „מנהיגים”. „מתנהג”.

נהל. „מנהל”.

נוד. „נע ונד” (ס׳).

נוח. „מונח” „כמו שמונח”. „נח”. „שוא נח”. „נניח”.

נום. „לא ינום ולא יישן”. „נים ולא נים”.

*„נוסח”. „נוסחאות”.

נוע. „נע ונד”. „שוא נע”.

„נוֹצרי”, „נוֹצרים” (ס׳).

*„נזיפה”. „מקבל נזיפה”.

*„נזיר”, „נזירים”. „נזירות”.

נזק. *„מזיק”. *„נזק ווערען”. „דער ניזק”. „נֵזק”. „נזיקין”.

*„נחוק”. „דבר נחוץ”. *„נחיצות”.

*„נחלה”. „נחלאות”.

*„נחמה”, „נחמות”. „מנחם” (— אָבל). „מתנחם”. „שבת נחמו”.

„נחש”. „נחשים ועקרבים”.

„נחשת”.

*„נחת”. „נחת רוח”.

נטה. „נוטה”. „נוטה למות”. „אחרי רבים להטות”. *„נטיה”.

נ ט ל. „מַטיל". „מטיל קנאה". „מוטל".
„מוטל בספק". *„נטילת־ידים".
נ ט ף. *„מטיף" (— לאומי").
„מטיפים".
נ ט ר. „נוקם *ונוטר".
*„נִ י ח א". *„בניחותא".
„נ י צ ו ק". „ניצוצות" (ביחוד בלשון
החסידים).
„נ י י ר". „ניירות" (ביחוד כתבים
ותעודות שבערכאות).
„נ כ ד".
נ כ ה. „מוכת־עץ".
*„נ כ ס י ם". „מַרבה נכסים —".
*„נִ כָ ר". „מַכּיר". „נכרי". „נָכרים"
*„נ מ ו ס". „מנומס".
*„נ מ נ ע". „מן הנמנע" (— נמנעות).
*„נ מ ו ש ו ת" (בהלצה).
*„נ ס". (ס') „נִסים".
נ ס ה. „בדוק ומנוסה". *„נסיון".
„נסיונות". וגם: „בעל־נסיון".
„נ ס ך" (גם בלי „יין"). „נִסוך המים".
„נ ס י ך".
*„נ ס י ע ה". „נוסע". „נוסעים".
*„נ ע י ל ה". וגם: „נעילת הסנדל".
*„נעים". מה טוב ומה נעים.
*„בנעימות".
*„נ ע נ ו ע י ם" (שבלולב). „מנענע".
„נ ע ר". „נערה". „נערה המאורשה".
„חטאות נעורים". „מנעוריו".
„מעשי־נערות".
*„נ פ ו ח" (דער —. בלשון הסוחרים).
„נפיחה".
*„נ פ ך" (— מִשלו").

נ פ ל. „נופל". „חלי־*נופלים". *„מפיל
זיין". *„נֵפל". „נפילה" „נפילת־
אפים".
*„נ פ ק א־מ י נ ה".
*„נַ פ ק ה" (זונה).
*„ל א פ ו ק י".
*„נ פ ש". „נפָשות" (ס' בהוראת
„מספר נפשות". אבל „סכנת־
נפָשות"). יציאת־הנפש". (השארת
„וכו'). מה נפשך?" „מתחייב
„בנפשו".
נ צ ח. *„מנצח". *„נצחון" (גם מעין
„עקשנות"). *„נַצחן". „נצחנות".
„נֶ צ ח". „לנצח־נצחים". „נִצחי".
„נצחיות".
נ צ ל. *„מציל". „נִצל". „מתנצל".
„נ ק ב י ם" (— „קטנים", וכו').
*„נ ק ב ה", „נקבות".
„נ ק ו ד ה", „נקודות". „מנַקד".
„מנוקד". „נִקוד". „עקודים נקודים
וברודים".
נ ק ה. „נקי". „נקי־כפים". „נקי מנכסיו".
„לשון נקיה". „והייתם נקיים".
„נקיות".
נ ק ט. „בנקיטת־חפץ".
נ ק ם.* „נוקם זיין". „מתנקם". *„נקמה".
נ ק ף. „מקיף". „מוקף".
נ ק ר. *„מנקר".
„נ ר". „נרות". „נר תמיד".
נ ש א. „נושא חן". „נושא פנים".
„נשוי". „נשואה". „נשואים". „מגדל
ומנַשא". *„נשיא". „נשיאים".
„נשיאות".

נ ש ג. *„מַשיג זיין" (הבין; חלוק). „משיג גבול". „מושג".

„נ ש י מ ה". „בנשימה אחת". „נשמה" „נשמות".

*„נֶ ש ך". „לנכרי תשיך"... (בהלצה לכלב).

„נ ש ף ח ש ק".

נ ש ק. „מנשק". „ישקני..." „נשיקה" (מיתת —). „בנשיקה".

„נ ש ר". „על כנפי נשרים".

*„נ ת ו ח".

נ ת ן. „נתנ'ן". אַ „נותן". „נותנים". „מי יתן —"! „נתינה".

נ ת ר. *„מתיר". „מותר". „הותרה הרצועה".

ס.

ס ב א. „זולל וסובא".

„סָ ב א". „ישראל סבא".

ס ב ב. „מסובב". מסובב. *„סביבה".

*„סִבה". „סבות".

ס ב ל. *„סובלזיין". *„סבלן". „סבלנים". *סבלנות". [„כח הסבל". סבל הירושה".]

„סֵ ב ר פנים יפות". *„מַסביר זיין".

*„ס ב ר ה". „סברות".

*„ס ג ו ל ה". „סגולות". *„מסוגל".

„ס ג ו ף". „סגופים".

„ס ג י־נ ה ו ר". „בלשון סגי־נהור".

„ס ג ן".

*„ס נ ג ו ן".

„ס ג ו ר ו מ ס ו ג ר". „מאמר המוסגר".

„סדק". „בחורים ובסדקים".

*„ס ד ר. „סדרים". „כסדר". „מסדר". „מסודר". „סִדור". „סדרה". „סַדרן".

*„ס ו ג" (מין).

*„ס ו ג י א". סוגיות".

*„ס ו ד" (ס'). „סודות". „בסודי־סודות".

ס ו ח. „מסיח לפי תומו".

*„ס ו ח ר". סוחרים. (ס'). *„סחורה". „סַחר־מֶכר".

„ס ו כ ן". „סוכנים".

„ס ו מ א". „כסומא בארובה". „דבר הסמוי מן העין".

„ס ו ס". „סוסים".

*„ס ו ף".

„ס ו ר ר ומורה" (בן —).

„סְ ט ר א א ח ר א".

*„ס יָ ג" (ס'). „סיגים".

*„ס י ו ם". „מסַיֵם".

ס י ע. „מסייע". „סִיַעתא דשמיא".

*„סַ ך". „א סך". „סך הכל".

*„סֻ כ ה". „סוכות". *„סכך".

*„סכום".

„סַ כ י ן".

ס כ ם. "מַסכים".

*„ס כ נ ה". „סכנת־נפשות". *„מסוכן". „מסוכנת".

*„ס כ ס ו ך". „סכסוכים". „עסק מסוכסך".

„ס ל". „פת בסלו".

ס ל ח. *„סולח". „סלחתי"! *„סליחה". „סליחות".

ס ל ק. „מסַלק" (ביחוד בהוראת „משלם").

„נסתלק" (מת). „סִלוּק".
*„סַ ם". *„סם־המות".
ס מ ך. „סומך". „סמוך". „סמוך על שלחנו". „סמוך לחשכה". *סמיכה. „סמיכות". סמיכות הפרשה".
*„סמך" (אויף דעם סמָך"). „בר סמכא".
„סִ מ ן". „סמנים". „סמן מובהק". „סמן־ברכה".
*„ס מ ר ט ו ט". „סמרטוטים".
„ס נ ד ל". „סנדלר".
*„ס נ ד ק".
*„ס נ ה ד ר י ן".
*„ס נ י ג ו ר". „סניגוריה".
*„ס נ י ף".
„ס ע ו ד ה". „סעודת־מצוה", וכו'.
„ס ע י ף", „סעיפים".
ס פ ד. *„מַספיד זיין". *„ספדן".
„סִ פ ו ר". „ספורים". „ספורי־מעשיות".
*„ס פ י ר ה". „ספירת־העומר". „לא יאוּמן כי יסופר".
*ס ו פ ר. „סופרים". „ספר", „ספרים". „ספרות".
ס פ ק. *„מַספיק". „סעודה שאינה מַספקת".
„מסתפק במועט".
*„ ס ָ פ ֵ ק", „ספקות". „ספק־ספֵקא". *„מסופק".
*„ס ק י ל ה".
*„ס ק י ר ה". „בסקירה אחת".
*„ס ר ו ג י ן" (ל —).
„ס ר ח העודף".
ס ר ח. „טפה סרוחה". „מסריח".
„ס ר ט ן" (מזל —).
*„ס ר י ס". „סריסים". *„מסרס".
„ס ר ס ו ר". „סרסרות".
ס ת ם. „סתום וחתום". „נסתתמו טענותיו". *„סתם", *„מסתמא". „מן הסתם".
„סתומה" (פרשה).
„סֵ תֶ ר". „דבר־סתר". „סתרי־תורה".
*„נסתר". „נסתרות".
„ס ו ת ר זיין". „סתירה". „סתירות".

ע.

„ע ב ד". „עבדים". „עובד" (— אלהים, וכו'). „מעַבד". „מעובד". „עבוד". „עבודה". „עבודה זרה". „עבודת־פרך". „עבדות".
„ ע ב ו ר". „בעבור". וכו'.
*ע ב ו ר". *„מעוברת".
*„עָ בַ ר". „עובר זיין". „חק ולא יעבור". „מעביר נחלה". „מעביר על מדותיו".
*„עבֵרה", „עברות". „עבַרין".
„עבַריָנים". „מעֵבר לים".
*„ע ב ר". (עבר ועתיד). „מה שעבר אין".
„ע ב ר י", „עבריה". „עִברים", „עברית".
„עִ ג ו ל".
*„ע ג ו נ ה". „עגונות". *„מעֻגן".
„ע ג ל". „חוטא בעגל געוועזען".
„עֶ ג ל ה". „עגלה ערופה" (בחלצה).
„עגָלה". *„בעל־עגָלה".
*„ע ג מ ת־נ פ ש".
„עַ ד". „עד הנה". וכו'. „לעולם ועד".
*„ע ד ". „עֵדים". *„עֵדות".

*„עֵדה".

*„עֵדן". „גן־עדן".

„עדף". סרח העודף". „חכם עדיף מנביא".

עדר. „נעדר ווערען" (מות)

*„עֵדר". „עדרים".

*„עובדה", „עובדות".

„עוד", „מעוּדי". וכו'.

עוה. „חטאתי, עָויתי". „עִוות הדין".

*„עָויה" (ס'). „עָויות".

*„עולה" (קרבן).

*„עַוְלה", „עַולות". *„עַולה׳ן". „בעל־עולה".

„עולם". „עולמות". „עולם הפוך". „עולם הבא". „א גרויסער עולם" (= אנשים; קהל. וזה כמו בצרפתית Monde). „בית־עולם". „לעולם ועד". *„עולמית" (עזבון „אויף עולמית" = לעולם) „כולא עלמא". „מלי דעלמא".

„עון, „עונות". „בעונותינו הרבים".

*„עונה".

*„עוף". „עופות". „עופ׳לה" (כנוי־חבה לתינוק).

עור. „מעורר". „מתעורר".

*„עזות־פנים". *„עַזוּת".

*„עזבון". „עזבונות".

„עזרה". „בעזרת השם".

*„עֲזָרה". עזרת־נשים".

„עטרה" (בשתי הוראות).

*„עידית".

„עין". „עינים". „עין־הרע". וכו'.

*„בעַין". (ס'). „מַעְין".

*„עיון". „בעיון". „צריך עיון". „מְעַיֵן זיין"

„עִיר", „ערים". „עיר ואם בישראל". „עיר־המלוכה". „ערי־מקלט".

עכב. „מעכב" (— הקריאה; — הגאולה). *„עכוב", „עכובים".

„עכבר", „עכברים". „עכבר דשכב אדינריי". „לא עכבר גנב —".

עכר. *„עוכר ישראל".

„עֹל". „פורק עול".

„עַל".

*„עלבון". „עלוב". „נעלב". „נעלבים ואינם עולבים"

עלה. „עולה לתורה". „עולה יפה". אַ „יעלה" (קול המולה כמו כשמַת־חילים בליל יום־הכפורים לצעק „יעלה" אחרי תפלה בלחש). „יעלה ויבוא". „מעלה גרה". „לא מעלה ולא מוריד". „עִלוי". *„עלִיה". „עליות". „עליה וירידה". „בני־עליה". „עליון". „בגד עליון". „עליונים למטה". „ידו על העליונה".

*„עָלול".

„עלוקה".

*„עלילה". „עלילת־דם". „עלילות־דברים".

עלם. *„מעלים זיין". *„נעלם". „נעלמים". „בשר שנתעלם מן העין".

„עַם". „עַמים". „עם־הארץ".

„עִם". „עִמי" וכו'. „עמנו הייתם".

עמד. „עומד בדבורו" („— על דעתו", ועוד). „מושבע ועומד". „יעמוד;" „מעומד" (תקיעות ד —). „עמידה". „בעמידה".

*עַ מ ו ד (משובש „עָמוד"). „עמודים".
„עמוד השחר". „עמוד־התוך".
ע מ ק. „עמוק". „מעמיק". „עמקות".
*„ע נ ג". „מתענג".
ע נ ה. „אין קול ואין עונה". „נענה".
*„מ עַ נ ה". *„ענוי". „ענויים".
*„עָנָ ו". „ענָוים". „ענָוה". *„ענוות".
„ע נ י". „עניים". „עניות".
*„ע נ י ן". „ענינים".
„עָנ ן". „יום המעונן".
„ע נ ק". „בני־ענק".
„ע נ ש". „עונשין". „מענש". „מעניש".
„נענש".
ע ס ק. *„עוסק זיין". „עסוק". „מתעסק".
*„עסק". „עסקים". „עסקן", „עסקנים".
*„עַ פּ ו ש".
„עָפ ר" (— ואפר). „שוכן עפר".
„כעפרא דארעא".
„ע ץ". „[illegible]צים".
„ע צ ב ת".
*„ע צ ה", „עצות".
„ע צ ל", „עצלים". „עצלות". „עצלן".
„מתעצל".
„ע צ ם". „עצמות". *„עצם". „בעצם".
„בכבודו ובעצמו", וכו'.
ע צ ר. *„נעצר". *„עצירה". „עצירת־
נשמים" (— השתנה). *„עצרת".
„ע ק ב". „עקב בצד גודל". „בעקבות".
*„ע ק ד ה". „עקדת־יצחק".
ע ק ל. „משפט מעוקל". „עקלקלות".
„דרך עקלתון".
ע ק ם. „מעקם". „דופן עקומה".
„עקמומיות".

*„ע ק ץ". *„עקיצה".
ע ק ר. „עוקר מן השורש". „עוקר הרים".
„מעַקר" (וגם „עקר'ן" „מעקר'ן" =
„מַייקערן"). „נעקר".
עָ ק ר. *„עקרה". „עקרות".
*„עִ ק ר". „כופר בעיקר". *„עיקרים"
(של הדת). „מעיקָרא".
„ע ק ר ב". „נחשים ועקרבים".
*„עַ ק ש ן". „עקשנות". „עִקש".
„עקשות".
„ע ר א י". „דירת עראי".
*„עָ רֵ ב". „ערב־קבלן". „ערָבות".
*„ע ר ו ב" (מכת מצרים). „עֵרב־רב"(ס').
„שתי וערב"(ס'). *„ערוב". „עֵרוב־
פרשיות". „ערבוביה". „מעַרב".
„מערבב". „מעורב".
„עֶ ר ב". „ערבית".
„עורב". „כל עורב למינו". „עורבא
פרח!"
*„ע רָ ב ה". „ערָבות".
*„ע ר ו ה". „עריות".
„ע ר ו ם", „ערומים". „בעירום ובחוסר
כל". „ערום ועריה".
*„ע ר ך". „בערך". „לפי ערך". „לפי
ערכו". „ערכין". *„ערכאות".
*„עורך־דין".
*„ע ר ל". „ערלים". („ערֵלית").
*„ערלה".
ער ם. „מערים, *„ערמומית".
ע ר ע ר. *„מערער זיין".
„ע ר ף". „קשה־ערף". „עגלה ערופה".
ע ש ה. „אומר ועושה". „מצות־עשה".
„לא־תעשה". „נעשה ונשמע". „מה

שנעשה —". *„מעשה". „גדול המעשה יותר מן העושה". „מעושה". „עשיה".

„ע ש י ר". עשירים. „עשירות". „עשרות". „עֹשֶר". „נתעשר ווערען".

„ע ש ר ה". „עשרת הדברות", וכו'. „עשרים", וכו'.

„ע ת". „דבר בעתו". „איש עתי". „בצוק־העתים". „לעת־עתה". *„מעת לעת".

„ע ת ה". „עד עתה", וכו'. „עתון".

*„ע ת י ד". „לעתיד לבוא". *„עתידות" „עתיד ליתן את הדין".

„ע ת י ק". „עתיק־יומין". „והדברים עתיקים".

*„מ ע ת י ק". „מעתיקים".

פ.

*„פ א ה". „פאות". „מפאת".

*„פ א ר" (ס'. ולכן „דער פאֵר"). „מתפאר".

*„פ ג ו ל".

פ ג ם. *„פוגם" (בעולמות וכו'). „פגום". *„פגם". *„פגימה". „פגימות."

פ ג ע. „פוגע בכבוד". *„פֶגע". „פגעים רעים". „פגיעה".

*„פ ג ר". „פגרים". „פגר'ן". *„פגירה". „יומא דפגרא".

פ ג ש. „פוגש". פגישה.

*„פ ד י ו ן" (—שבויים", —הבן". וגם במסחר).

„פ ה". „פה אל פה". „בעל־פה".

„כפי—" וכו'. „פי־טבעת". „לפי חרב".

*„פ ו מ ב י". „בפומבי".

*„פ ו נ ד ק". „לפונדק אחד". „פונדקי". „פונדקית".

*„פ ו ר ע נ ו ת". „פורעניות".

„פ ו ר ת א" „הצלה פורתא". „פורתא לא דק".

„פ ז י ז א" (עמא —). „פזיזות".

*„פ ז מ ו ן". „פזמונות" (גם בהלצה).

פ ז ר. „מפזר". „מפוזר". „פְזור". *„פזור־הנפש" *„פזרן". „פזרנות".

פ ח. „צנים פחים". „בפחי־נפש".

*„פ ח ד". „פחדים". *„פחדן". „פחדנות".

„פ ח ז". *„פוחזים וריקים". „פחזות".

פ ח ת. „פוחת והולך". „פחות־ערך". „פחות". „לפחות", „לכל הפחות".

*„פחַת" (מאַנקאָ בלע"ז). „פחיתות הכבוד".

*„פ ט ו ם" (באתרוג).

„פ ט פ ו ט י ם". „מפטפט". „פטפטן". „פטפטנות".

פ ט ר. *„פטֶר'ן". „פטור" (בהוראות מורחבות). „נפטר" (מת).

*„פֶ ט ר" (— חמור". — רחם").

*„פ י ו ט". „פיוטים". „פַיטן". „פַיטנים".

*„פ י ל ג ש". „פלגשים".

פַ י ס. „מפַיים זיין". „מתפיים". „פיוס".

„פֶ ל א". „פלאים". „פלאי־פלאים". *„הפלאופלא". „מתפלא". *„נפלאות" *„פליאה". „מדרש־פליאה".

פ ל נ. *„מופלג". „פלג־נוף". *„פלוגתא".
„פ ל ו נ י" (—בן פלוני").
פ ל ט. „פולט". „כבולעו כך פולטו".
„פליטה" (בהלצה על „באנקרוט").
„יתר הפליטה". „ויבוא הפליט!"
(בהלצה ובשחוק הקלפים!).
*„פ ל ך". „שר הפלך". „פלכים.
פ ל ל. „מתפלל". „עון פלילי".
*„פ ל פ ו ל". „פלפולים". „מפלפל",
„מתפלפל". „מפולפל".
*„פ מ ל י א" (—של מעלה, וכו').
„פ ן". „פן ואולי". ועוד.
פ נ ה. „פונה". „פנה זיוו—".*„פנוי".
*„פנויה". „מופנה". „פנו מקום!"
„פנאי". „בשעת הפנאי". „פִנָיָה",
„פניות". „פִנָה". „אבן ־ פנה".
„מארבע פנות העולם".
*„פ נ י ם" (בהוראות רבות). „פנים
חדשות". „קיין פנים און קיין
צורה". „על כל פנים". *„לפָנים"
(רק למראה עינים). „בפניו"; „שלא
בפניו". *„פָנים" (דער „פָנים").
„לפני ולפְנים". „לפנים משורת הדין"
*„פנימיות".
*„פ נ ק ס".
פ ס ד. „מפסיד". „נפסד". „דעות
נפסדות".
*„פֶ ס ח".
*„פ ס י ע ה". „פסיעות". „פסיעה גסה".
פ ס ל. *„פַסל'ן". „פוסל". „פסול".
„נפסל".„פְסול".„פַסלות".„פסולת".
פ ס ק. *„פוסק". „פוסקים" (ס').
*„מפסיק". „נפסק". „פסוק".
„פסוקים". „פסק־דין" (וגם בקיצור:
„אַ פסַק", ובהלצה). *„פסק'נן".
פ ע ל. *„פועל'ן". „פועל". „פועלים".
„בפועל־ממש". „מכח אל הפועל".
„בעל ־ פועל" (ב„מלמדים").
*„פעולה". „פועל יוצא".
„פַ ע ם". „פעמים".
פ צ ה. „פוצה פה". *„מפַצה זיין".
*„פצוי".
„פֶ צַ ע" (— תחת פצע). „פצעי־אוהב".
„פ צ ר". „מפציר".
פ ק ד. *„פוקד" (— עקרות"). „ביום
פקדי ופקדתי!" „לא יזכר ולא
יפקד!" *„מפקיד". „נפקד". „פקיד".
„פקידים". „פקודה". „פקידה".
*„פקדון". „פקדונות".
פ ק ח. „מפקח". *„פִקח". „פקוח ־
נפש".
פ ק ע. „פָקע'נן".
*„פ ק פ ו ק". „פקפוקים". *„מפקפק".
פקר. *„פוקר". *„מפקיר". *„מופקר".
„מופקרת". „מופקרים".
„פֶ ר א". „פראים". „פרא ־ אדם".
„פראות".
*„פ ר ג ו ד" (מאחורי ה —).
פ ר ד. „מפוזר ומפורד". *„פֵרוד".
„פרוד־הדעות". „פרידה".
פ ר ה. „פרה ורבה". „פריה ורביה".
„פרה". „פרה אדומה". „פרות
הבשן".
*„פ ר ה ס י א". (ב—).
*„פ ר ו ט ה". „פרוטות".
„פ ר ו ר י ם".

פ ר ז. „מפריז" (—על המדה).

פ ר ח. „פורח באויר". „פרחה נשמתו". „פֶּ רַ ח". „פרחי כהונה". „כפתור ופרח".

*„פ ר ט". „פרטים". „בפרט". „פרטי". „פרטיות".

*„פ ר י" (ס'). „פֵּרוֹת".

*„פ ר י ע ה" (במילה). „פורע". „פ ר ע ו ת".

„פ ר י ע ת ב ע ל ח ו ב". „פרעון". „גברא דפרענא". *„פורענות".

*„פֶּ ר ך" (עבודת —). *„פִּרכא". „מופרך".

*„פ ר ֹכ ת".

*„פ ר נ ס" (—חודש"; ועוד). „פרנסים". *„פרנסה". *„מפרנס". „מתפרנס".

*„פְּ רָ ס". „פְּרָסִים". „פורס בשלום". „פריסת־שלום".

„פָּ ר ס". „פַּרסים".

„פ ר ס ו ם". „פרסומי־ניסא".„מפַרסם" „מפורסם", „נתפרסם".

פ ר ץ. „פורץ גדר". *„פרוץ".* „פרוצה" *„פריץ". „פריצים". „פריצות".

*„פ ר צ ו ף". „פרצופים".

*„פ ר ק". „פרקים". „הגיע לפרקו". *„פורק עול".

פ ר ש. „פורש". „פורש בשמו". *„מפרש". „מפרשים". „פרוש". „פרושים". „מפורש". „שם המפורש" *„פירוש". „פירושים". „בפירוש". „פרישות". *„פרשה". „פרשות". „פרשן".

פ ש ט. „פושט יד". „פשט את הרגל". „פשוט". *„פשַט". „פשָטים". *„פשיטא!" *„פשטות". „בפשיטות" *„פשטן".

פ ש ע. „פושע". „פושעי־ישראל" (ס' „פָּ—"). *„פשיעה". „פֶּשע". „פשעים".

„פֵּ ש ר". „פשרה". „פשרות". „מפשר". „פשרן".

„פ ש ת ן".

„פ ת". „פת במלח". ועוד.

„פ ת א ם". לפתע פתאם.

*„פ ת ג ם". „פתגמים".

פ ת ה. „מפַתה". „מפותה". „פתוי". „פתויים".

„פ ת ח". „פתחים". „כעני בפתח". „פתח פתוח". „חוזר על הפתחים". „פתח־הרטה" „פתחון־פה" *„פתיחה" (בהוראות שונות).

„פ ת י". „פתאים".

„פ ת ע". „לפתע פתאום".

„פ ת ק א". „פִּתקאות".

פ ת ר. *„פותר חלום". *„פתרון".

צ.

„צֹ א ה".

„צ א ן". „כצאן בלי רועה". ועוד.

„צ ב ו ע", „צבועים". „צביעות".

*„צ ב ו ר".

„צ ב י" (גם על ידי השם: „צבי־הירש"). „על קרן הצבי".

*„צַ ד" (בכמה הוראות). „צדדים". „מצדי־צדדים". *„מצַדד זיין". „צדדי".

*„צֶדק". „חשבון צדק". *„צדקה". „צדקות". „צדיק". „צדֶקת". „צדקנית". „צדיקים". „צדקניות". „צִדקוּת". „צדוק הדין". „מצדיק דין". „מה נדבר ומה נצטדק". „צדוקי". „צדוקים".

*„צַוָּאה". „צואות". „צווי". „מצַוה". „מצווה".

„צַוָּאר". „עלי ועל צוארי". ועוד.

*„צורבא מרבנן".

*„צורה". „צורות".

„צחוק" („צחָוק'ן א „צחוק'ר". בקלפים).

*„צידה לדרך".

„ציור". „ציורים". „מצַייר". „מצוּיר" (הכל בדמיון ובשכל).

„צַיין". „מצוין". „מצטיין".

*„ציץ". *„ציצית".

„צל". „סר צלם". „צלתו מרובה מחמתו".

„צלב" (נוסעי ה—).

„צלול". „בדעת צלולה".

צלח. „מצליח". „מוצלח". „מוצלחים" אַ „לא יוצלח".

*„צלם" „צלמים". *„צלמ'ן".

„צמוקים" (יין—).

*„צמח". „צמחים". „צומח".

„צמיתות" (לְ—).

*„צמצום" (ב—). „מצמצם". „מצומצם" „מצטמצם".

„צמר" (בלשון הסוחרים).

„צנון" (וחזרת).

*„צנוע". „צנועים". *„צנועה". „צנועות". „צניעות". „בצנעה" (דברים ש—).

*„צנור". „צנורות" (בלשון החסידים).

„צנצנת".

*„צנתרי" דדהבא".

„צעיר". „צעירים". וכו'.

צעק. א „ויצעקו!" „צעקה", „צעקות".

*„צַער". „מצַער". „מצטער".

צפה. „צופה".

„צפון".

*„צַפִּחית בדבש".

„צפצף". „פוצה פה ומצפצף".

„צפרא טבא".

„צפרדע", „צפרדעים".

צרה. „צרות". „צַר". „צורר".

„צריך". *„נצרך" (אַ—). „צֹרך" (גם לנצרך לנקביו). „צרָכים". „כל־צרכו".

„צרעת" (נגע—). „מצורע". „מצורעים".

„צרף". „מצרף". (למנין, וכדומה).

„צרוף". „צירופים". „צירופי־אותיות". *„בצירוף".

*„צרור הכסף".

ק.

*„קב". „קב־חרובים". „תשעה קבים".

„קֵבה".

*„קוביה" (משחק ב—).

קבל. *„מקבל זיין". „מקבל" „מקבלים" (כנוי „לכלי־קדש"). „מקבל פנים". „מתקבל על הלב". *„מקוּבל". „מקובלים" „מקובל באומה". „קבלה"

(בכל ההוראות; וגם אשור על קבלת כסף או מכתב וכו׳). „קבלת־פנים״. „קבול״, „כלי־קבול״. *„קבלן״. „קבלנות״.

*„ק ב ע״. דירת קבע״. „קובע״. „קבוע״. *„קביעות״ (בלוח). „קביעות״ (ב—).

ק ב ץ. „קובץ״. „מקבץ״. *„קבוץ״ (בהוראות שונות). „קבוץ־גליות״. „קבוצה״. *„קבצן״ (—תא״. נ׳). „קבצנים״. „קבצנות״.

*„ק ב ר״. „קברים״. „בית־הקברות״. „קובר״. „מקבר״. „מקובר״. *„קבורה״ *„קברן״. „קברנים״. „קברי־אבות״. „פה נקבר״.

ק ד ח. „מקדיח תבשילו״. *„קדחת״. „קדחת רביעית״.

ק ד ם. *„מקדים״. „מוקדם״. „קודם״ („כל הקודם זכה״). „קודם־כל״. „ק ד ם״. „כמקדם״. *„קדימה״ (דמי—) *„קדמון״. „קדמונים״. „קדמוניות״. *„קדמות״ (—העולם).

„ק ד ק ד״. „מכף רגלו ועד קדקדו״.

״ק ד ר״.

„ק ד ר ה״ (—דבי שותפי״. ועוד).

ק ד ש. *„מקדש״. „מקדיש״ . „„אינה מקודשת״ (בהלצה). „קדוש״. „קדושים״. „קדש״. „קדשי קדשים״. „קדוש. (—השם״— לבנה״, וכו׳). *„קדושה״. *„קדושין״. „מסדר קדושין״. „קדשים קלים״ (מין שחוק).

ק ה ה. „הקהה את שניו״.

*„ק ה ל״ „קהלה״. „קהלות״.

„ק ו״. „קו הבריאות״. „קו השוה״.

ק ו ה. „מקוה״. „מקווה״.

*„ק ו ט ב״ (כמו „מרכז״).

*„ק ו ל״. „קולות״. „בקולי־קולות״. „בת־קול״.

ק ו ם. קים. „ויקם מלך חדש ז״ „מקים״. „מתקומם״. *„מקיים״. „מתקיים״. *„מקוים״. *„קיום״. „דבר של קיימא״. *„קומה״. ב„קומה זקופה״.

*„ק ו נ ט ר ס״. „קונטרסים״.

„ק ו ף״. „כקוף בפני אדם״.

ק ו ץ. „קצתי בחיי״.

„ק ו ץ״. „קוצים״. „קוצו של יוד״. „אליה וקוץ בה״.

ק ו ר ה. „בעובי הקורה״.

*„ק ו ר ט ו ב״.

*„ק ט ג ו ר״. „קטגוריה״.

*„ק ט ט ה״, „קטטות״.

*„ק ט ל נ י ת״. „נברא קטילא״.

„ק ט ן״. „קטנה״, „קטנים״, „קטנות״. „מקטין״. „קטני־אמנה״. „קטנות״.

„ק י ט נ י ו ת״.

*„ק ט ר ת״. „מקטיר״. „קיטור״.

*„ק ט ר ו ג״. „מקטרג״.

ק י א. „מקיא־נן״.

*„ק י נ ה״. „קינות״. דער *„מקונן״.

*„ק י ק י ו ן״.

„ק ל״. „קל־וחמר״. „קל־הדעת״. „קדשים קלים״. „קלות־דעת״ *„מקיל״ *„קולא״. „קולות״.

ק ל ט. *„קולט״. „נקלט״.

*„ק ל ל ה״. „קללות״. „מקלל״. „מקולל״

„ק ל ס״. „ללעג ולקלס״.

*„ק ל ס ת ר - פנים".
„ק ל ע". „כף־הקלע".
*„ק ל ף". „קלפים". *„קלפי". *„קלפה"
„קליפות" (בל' החסידים). „כקליפת־
השום".
*„ק ל ק ו ל". „קלקלה". „מקלקל".
„מקולקל". „נתקלקל". „לחם
הקלוקל" (גם כנוי ל„גיד").
„ק מ ח". „קמח־פסח". „אם אין קמח—".
*„ק מֵ י עַ". „קמֵעות".
ק מ ץ. *„מקמץ". *„קמוץ" (ב—).
*„קמצן". „קמצנות".
„ק ן". „קנים". קן־צפור".
ק נ א. *„מקנא". „מתקנא". *„קנאה".
„קנאים".
ק נ ה. „קונה הכל" (בהלצה). „קונים".
*„מַקנה". *„קניה". „קנִיות".
*„ק נ י ן". „קנינים". „מקבל קנין".
ק נ ח. „מקנח". „קנוח". „קנוח־סעודה".
*„ק נ ו נ י א".
*„ק נ ס". *„קנס'נן". „פערקנס'ט"
(מאורסה).
„ק נ ק ן". „אל תסתכל בקנקן—".
„תוהה על קַנקנו".
„קְערה", „קערות" (ס', ולכן כמו קֵי—")
של ה„סדר"; ובערב יום־כפור בבית־
הכנסת. וגם בפתגמים, כמו: „מהפך
קערה על פיה".
ק פ ד. *„מקפיד". „בקפֵידא". *„קפדן"
„קפדנות".
*„קֻ פ ה". „קופות". „קופת־הקהל".
„קופה של שרצים".
ק פ ח. „מקפח (—פרנסה", —שכר").

*„ק פ נ ד ר י א".
„ק ו פ ס א". (מונח ב—).
ק פ ץ. „קופץ בראש". „קפיצת הדרך".
*„קֵ ץ" (ס'). „כלו כל הקצים". „קצה"
„מן הקצה אל הקצה". „קצֵה"
(או: קצה האחרון).
*„קָ צָ ב". „קצבים".
„ק צ ב ה" (מקבל—).
*„ק צ י ן". „קצינה". „קצינות".
ק צ ר. „מקצר". „מקַצר ימים". „קצור".
„בקצור („בקצרה"). „עת הקציר".
„ק צ ת". „מקצת".
„ק ר". „קרירות". „נתקררה דעתו".
ק ר א. „קורא". „קרואים" (שבעה—).
„קריאה". „קריאת־שמע".
ק ר ב. *„קרוב". „קרובה". „קרובים".
„קרוב לאמת". *„מקרב (ס') זיין".
„מקרב אל השכל". *„מקריב".
*„קרֵבות". „בקרוב". „בקרב הימים".
„קירוב" (—בשר). „בקירוב".
*„ק ר ב ן". „קרבנות".
„ק ר ד ו ם" (—לחפור").
*„קֵ רֵ ח" (—מכאן ומכאן").
*„קָ ר י".
*„ק ר ן". „על קרן הצבי" „קרן קימת"
(ועוד בהוראות שונות).
ק ר ע. „קורע". „קרועה בלואה".
„ק ר י ע ה". (על מת) „קריעת ים סוף".
„ק ר ק ב ן".
*„ק ר ק ע". „קרקעות".
„ק ש" (—וגבבא").
ק ש ה. „מַקשה". *„מוקשה" (כולו —).
„מקשה לילד". „קשֶה". „קשה־

ערף". *"קשיא". "קושיות" ("קֻשיות"). "מקשן".

ק ש ר. "קושר". "נפשו קשורה בנפשו". "מקשר". "מקושר". "מתקשר".

*"קשר" (גם בהוראת "קונטראקט"). "קשרים".

"ק ש ת". "בחרבי ובקשתי".

"קִ ת ו ן" (— של שופכים, — של מים").

ר.

ר א ה. "רואה ואינו נראה". *"ראוי". *"ראיה". *"ראָיָה", "ראיות" (ס')

"ר א ש". "ראשים". "של ראש" (תפלין —). "ראשו ורובו". "ראש־השנה", וכו'. "ראשי־תבות". ראשי־פרקים. "ראשון". *"ראשונים". "ראשית".

"ר ב". "רבים". *"רבי". "רבנו". "רבותי". "הושענה רבה". *"רוב" (ס' דאס רוב). "רוב־כוס" (ס'). "פרה ורבה". "פרו ורבו". "פן ירבו". "מַרבה" *"רבוי". *"רבותא". "רבוא רבבות".

"ר ב ב" (על בנדו).

*"רִבון". "רבונו של עולם". "רבנן". "רבנות".

"ר ב י ע י". אַ *"רביעית". "קדחת רביעית".

"ר ב י ת" (מלוה —).

"ר ג ז". *"ברגז". "רגזן".

"ר ג י ל". *"רגילות". "מַרגיל".

"ר ג ל", "רגלַים".

"ר נ ל" (חג). "שלש רנָלים".

*"ר נ ע". "רנעים".

*"ר נ ש". *"מרגיש". "מורגש".

ר ד ף. *"רודפ'ן". "רודף" (— אחרי הכבוד"). *"נרדף". "שמות נרדפים". "רדיפה". "רדיפת הכבוד".

"רֶ וַ ח". "רוָחים". "מרויח". *"רֶוח והצלה".

*"ר ו ח". "רוחות". *"רוחניות". "רוח־סערה". "ארבע רוחות העולם".

ר ו ם. "ברומו של עולם".

"ר ו ע ה".

"ר ו פ א". "רופאים". *"רפואה־". "רפואות".

*"רַ וָ ק".

*"ר ז". "רזין דרזין".

"ר ח י ם" (של רוח). "רחים על צווארו".

ר ח ב. "מרחיב". "כי ירחיב" (— צעטל"). "ביד רחבה". "רחבת ידים".

ר ח ם. "מרַחם". "השם ירחם". *"רחמים". "רחום וחנון". "רחמן". "רחמנים בני רחמנים". "רחמנא לצלן". *"רחמנות".

ר ח ף. "מרחף באויר".

"ר ח צ ה". "רחיצת־ידים".

ר ח ק. "מרחיק". "מתרחק". "רחוק". "דרך רחוקה".

"ר י א ה".

"רִ י ב".

"ר י ח". "ריחות".

„רֵ י ק״. „אחד הריקים״. „הבל וריק״. „בידים ריקניות״.
ר ך. רך־לב. „מענה רך״.
ר כ ב. „רוכב ומנהיג״. „מרכיב״. „מורכב״.
„ר כ ו ש״. „ברכוש גדול״.
*„ר כ י ל ו ת״. „הולך רכיל״. „רוכל״.
*„ר מ א י״. „רמאים״. *„רמאות״.
„ר מ ו ן״. „מלא כרמון״.
*„ר מ ז״. „רמזים״. „מרַמז״. „מרומז״.
רֹ מ ס. „זה חומס וזה רומס״.
*„ר מ ש״. „שקצים ורמשים״.
*„ר ס ו ק אברים״.
„ר ע״. *„רעה״ (אַ —). „רָעות״, „חכם להרע״. „ריעותא״ (ל —).
„ר ע ב״.
„רֵ עַ״. „ואהבת לרעך כמוך״. „אהבה ורֵעות״.
*„ר ע י ו ן״. „רעיונות״.
„ר ע ם״. „מתרעם״.
„ר ע ש״. *„מרעיש עולם״.
„רָ פֶ ה״. „בשפה רפה״.
ר צ ה. „רוצה״. „מרוצה״. „נוח לרַצות״. *רצון.
*„ר צ ו ע ה״. „רצועות״ (של תפלין), „הותרה הרצועה״. „רצען״.
ר צ ח. *„רצח׳נך״. *„רוצח״. „רוצחים״ (ס׳). *„רֶצח״. „רציחה״. „רצחן״.
„רַ ק״ (גם כמו „תמיד״).
ר ק ד. „כיצד מרקדין״, „רקודים״.
„ר ק י ע״.
*„ר ק ק״ (דגי —).
ר ש ה. „מַרשה״. „מורשה״ *„רשות״ (בכל ההוראות). *„רשיון״.
*„ר ש י מ ה״, „רשימות״. *„רֹשם״.
ר ש ל. „מתרשל״.
*„ר ש ע״. „רשעים״ („רשיעה״, נ׳). „רשע מרושע״. *„רְשעות״.
„ר ת י ח ת־הדם״. „רתחן״.

ש.

ש א ל. „שואל״. „משאיל״. *„שאלה״. „שאלות״.
*„ש אֶ ר־בשרי״, וכו׳.
„ש א ר״. (— ירקות).
„ש ב ו י״. „שבויים״ (פדיון —).
„ש ב ו ע״, „שבועות״.
*„ש ב ו ע ה״. „שבועות״. „משביע״. „נשבע״. „מושבע ועומד״.
„ש ב ו ש״. „משבש״. „משובש״.
*„ש ב ח״, „שבחים״. „משובח״.
*„ש ב ט״. „שבטים״.
„ש ב ל ת־שועל״ (ש״ש).
„ש ב ע ה״. „שביעי״, „שביעית״. וכו׳.
שׂ ב ע. „ואכלת ושבעת״. „לשובע״. „שבע־רצון״.
ש ב ר. „שובר״. „כחרס הנשבר״. *„שֶבר״ (מחלה). „שברים״. „שברי־כלי״. *„שברות־לב״.
*„שַ ב ת״. „רפוי ושבת״. „שביתה״ (קונה שביתה). *„שבות״.
*„ש ו ג נ״ (ב —). „שניאה״.
ש ג ח. „משגיח״.
*„ש ג ע ו ן״. *„משוגע״.
*„שֵ ד״ (ס׳). „שֵדים״.
„שָ דַ י ם״.

„שָׂדֶה". „שדות".
*„שַׁדַּי".
שדד. *„שדכ׳נן". „משדך". *„שדוך".
*„שדכן". „שדכנות".
*„שדרה" (חוט ה —).
*„שהיה", *„שהיות". „שהות".
„שָׁוְא (ס׳) ושקר".
*„שודא דדיינא".
„שָׁוֶה". „במקח השוה". „צד השוה".
„שווי־זכיות". *„מושווה ווערען".
שוט. „משוט —".
„שוטה". „שוטים". „שטיא".
„שטות". „משטה אני".
*„שום" („קיין שום זאך"). „משום".
„שום" (אוכל שום).
*„שופר". „שופרות".
„שופרא דשופרא". „שפיר"
(אתי —).
„שוק". „חזה ושוק".
„שוק". „אדם מן השוק". „האוכל
בשוק —".
„שור" (ס׳). „שור הבר". „כלחוך
השור".
*„שורה". „שורות". „לפנים משורת
הדין". „נוהג כשורה".
„שושנה".
*„שושבינים".
*„שחד". „משחד". „משוחד".
„שחור". „שחור על גבי לבן". „זמן
שחורים".
„מרה שחורה". „ים השחור".
שחט. *„שוחט". „שוחטים" (ס׳).
„שחוטי־חוץ". *„שחיטה". *שֶׁחט׳ן.

„שחין".
שחק. „משחק בקוביא". „שחוק וקלות
ראש".
*„שַׁחַר". „כעלות השחר". „שחרית".
„שחרות" (ימי ה —).
„שחרור". „משחרר". „משוחרר".
שחת. „משחית". „משחיתים"
„מָשחת". „בל תשחית".
*„שֶׁטַח". *„משתטח". „שטחי".
„שטחיות".
*„שטן". „משטין".
*„שטר". „שטרות". „שטר־חוב".
*„שוטר". „שוטרים".
„שיבה". „מפני שיבה תקום".
*„שיחה". „שיחת־חולין". „משיח
לפי תומו".
*„שיטה". „שיטות".
*„שיירא". „שיירות". „שיור".
„שירַיים".
*„שַׁיָּך". *„שַׁיכות".
„שיר". „שירים". „שירה". *„משורר".
„משוררים" (ס׳).
שכב. „שוכב עם בהמה" (בהלצה).
*„שכבת־זרע". „שכיב־מרע".
*„שִׁכּוֹר". „שכורים". *„שכרות".
„שכרון". „משַכר". *„שִׁכּוֹר׳ן".
*„שכחה". „שַׁכחן".
„שכיח".
„שכין".
*„שכינה".
*„שֵׂכֶל".
שכם. „משכים".
*„שָׁכֵן". „שכֵנה". „שכנים". „שכנות".

*„שכונה" „שוכן עפר".
שׂכר. „שוכר". „מַשׂכיר". *„שכיר".
„שכיר־יום". *„שׂכר" (ס').
*„שכירות".
„של" (של ראש", וכו'). „שלי שלך", וכו'.
„של ג".
*„שַׁלוה". „ב —".
*„שלום". „אנשי שלומנו".
שלח. „שולח". *„משולח".
„משולחים". „משלה זיין". „שעיר המשתלח". *„שליח". „שלוחים".
*„שליחות".
„שלחן".
שלט. „שולט". *„שליטה".
*„שלילה". (ב—). „שולל".
„שלל". „כמוצא שלל רב".
„שָׁלֵם". רפואה „שלֵמה". *„שלֵמות" (ב —). „קונה שלֵמות". *„מושלם".
„משתלם". „מַשלים". „תם ונשלם".
שלם. „משַׁלם זיין".
„שלשה". „שלשים", וכו'. „שלישי־בשלישי".
שלש. „משולש". *„מַשלי־ש".
„שָׁליש". *„שְׁלישית" (שטר של השָׁליש").
*„שַׁלשול". „מְשלשל". „משלשל בידי" (בהלצה על מתן־שוחד).
„נשתלשל".
„שֵׁם" (גם ס'). „שמות" (גם כנוי לדפים בלים של ספרים).
*„שֶׁמא".
„שמאל".

*„שמד". „משומד". „להשמיד —".
„שמחה". „שמחות". „מַשמח".
*„שמיטה". „משתמט".
„שמים". „ירא־שמים". ועוד.
„שמן" (— זית").
*„שמונה־עשרה". „שמיני",
„שמונים", וכו'. „שמיני־עצרת".
שמע. „שומע". „נעשה ונשמע".
„שמע ישראל!" „משמיע קול".
„שמיעה". *„שמועה". „שמועות".
*„שמועת'ן" (— שוחח על דבר „שמועות" וחדשות).
*„שמק" (פסול", — דבר").
שמר. „שומר" „שומרים" (ס').
*„שמורה" „משַׁמר ומציל זיין".
„יין המשומר". „שמירה".
*„שַׁמָשׁ". („שַׁמש'תא"). „שמשים".
„שמָשות". „משמש". „משתמש".
„שִׁמוש".
„שֶׁמֶשׁ". *„בין השמשות".
„שֵׁן". „שִׁנים".
*„שנאה". „שונא". „שונאים" (ס').
שנה. „משַׁנה זיין". „משונה".
„שִׁנוי". „שנויים".
„שָׁנה". „שָׁנים".
„שני בשני". „שנית", וכו'.
„שֵׁנה". „שֵׁנה בשבת תענוג". ועוד.
*„שעבוד". „משעבד". „משועבד".
*„שעה". „שעות" (בפי הנשים הרבוי „שעָה"). „בשעת־מעשה".
*„שעור" (בהוראות שונות). „שעורים".
„משער זיין". „אין לשער".
*„שעטנז".

„ש ע י ר המשתלח".
*„ש ע ר" (גם על הדף הראשון של הספר). „שערי־דמעות".
„ש ע ר ה". „כחוט השערה". „שתי שערות".
„שׂ ע וֹ ר י ם" (בפי הסוחרים).
*„ש ע ר ו ר י ה". „שערוריות".
*„ש פ ה". „בשפה רפה". „מן השפה ולחוץ". „שפת־עבר". „שפתותיו דובבות בקבר".
„שׁ פ ח ה".
ש פ ט. *„שופט". „שופטים".
„ש פ י כ ו ת־דמים". „שופך־דם".
„שָ פֵ ל". „שפָלים". „משפיל".
*„שפלות".
*„שֶ פ ע". „בשופע". *„משפיע".
„ש ק. „שקים".
„ש ק י ד ה", „שקדן".
„שֶ קֶ ט ושלוה".
*„ש ק י ע ה" („שקיעת החמה").
„להשתקע".
*„שֶ ק ל". „שקלים". *„שקול" (— כנגד). *„שִׁקול־הדעת".
*„שֶ ק ץ" („שִקצה", נ'). „שקצים". „שקץ משוקץ". „בל תשקצו". „שַקץ תשַקצו".
„ש ק ר". „שקרים". „משַקר". „שקרן". „שקרנים". „שקרנות".
*„ש ר". „שרים". „שררה".
ש ר ה. „שרוי בצער". „שורה" (— שכינה").
*„שֵ ר ו ת".
*„שריד ופליט".

„ש ר י ר וקים".
*„ש ר פ ה". „שרפות". „פערשַרפ׳נן". „נשרף". „נשרפים".
*„ש ר ץ" (גם בהלצה). „שרצים".
„שׁ ר ש". „שרשים". „עוקר מן השרש"
„ש ש ה". „ששת ימי בראשית".
„ששי". „ששים". „בטל בששים". וכו'.
„ש ש ו ן". „שמחה וששון".
*„ש ת ד ל ן". *„שתדלנות".
*„משתדל".
ש ת ה. „שותה". „שַתיא׳ן". „שתִיה".
„שְׁתִ י וערב" (ס').
„ש ת י ק ה". *„בשתיקה". „נשתתק".
*„שֻ ת ף". „שותפים". *שותפות".
„משתתף".

ת.

*„ת א ו ה". „תאוות".
„ת א ו מ י ם" (מזל—")
„ת א ר". „יפת־תאר".
„ת ב ה". תבת־נח. „ראשי תבות".
*„ת ב ו א ה".
*„ת ב ו נ ה". „אין חכמה ואין תבונה".
*„ת ב ל ין".
„ת ב ן".
ת ב ע. „תובע". (— לדין). „תובע בפה". „נתבע". *„תביעה".
„תביעות".
„ת ב שיל". „ערוב־תבשילין".
„ת ג ר". „תגרן". „תגרנות".
„קורא ת ג ר".
„ת ד י ר".

„ת ה ו ובוהו״. „תוהה על קנקנו״.
*„ת ה ו ם״ (ס׳).
„ת הִ ל ה״ (— לאל״). „תהלות ותשבחות״. *„תהִלים״.
„ת ו ג ר״. „תוגרמה״.
*ת ו ד ה„ (קרבן).
*„ת ו ח ל ת״ (— ממושכה״).
„תָ וֶ ך״. „עמוד התָוך״. „תוך״ (ס׳)
*„תוך־כדי דבור״. „מתַוּך זיין״.
*ת ו כ ח ה״. „תוכחות״.
*„ת ו ל ד ה״ (ס׳). „תולדות״. „אלה תולדות —״.
*„ת ו ס פ ת״. (— כתובה)״. „תוספות״.
„ת ו ע ל ת״.
*„ת ו ר״ (ב —).
*„ת ו ר ה״. „תורות״. „בתורת —״ (—הלואה״, וכדומה). „תורני״.
*„ת ו ש ב״. „תושבים״.
*„ת ח ב ו ל ה״. „תחבולות״.
„ת ח ו ם״ („— שבת״ „—המושב״). „ערוב תחומין״.
„ת ח י ה״. „תחית המתים״.
„ת חִ ל ה״. „תחילת —״ „לכתחילה״. „מתחיל״. „מתחילים״.
*„ת חִ נ ה״. „תחִנות״. „תחנונים״.
„תַ ח ת״. „עין תחת עין״ (והכנוי לאחור „תָחת״). „תחתון״. „תחתונים״.
„ת י נ ו ק״. „תינוקת״. „תינוקות של בית רבן״.
„ת י ק ו״.
„ת י ש״. „גדיים נעשו תישים״.
*„ת כ ו נ ה״ (אסטרונומיה). „תוכן״.
*„ת כ ל י ת״.
*„ת כ ל ת״.
„ת כ ן״ (— הענינים״). „היִתָּכן?״.
„ת כ ס י ס י־מלחמה״.
*„תֵ כ ף״.
*„ת כר י כ י ם״.
*„ת כ ש י ט״ (גם בהלצה). „תכשיטים״.
*„תֵ ל״. „תל־עולם״. „תְלי־תְלים״.
ת ל ה. *„תולה זיין״. „תולה בדעת אחרים״. „תלוי״. „תלויים ועומדים״. „תליה״. „תַלין״ (ולזה שייך „דער תלוי האט מזל״).
*„ת ל מ ו ד״. *„תלמיד״. „תלמידים״. „תלמידי־הכמים״. „תַלמידה״ (— ות).
*„ת ם״. *„תָמים״. „תמימות״. „מסיח לפי תומו״. „תם ונשלם״.
*„ת מ ח ו י״.
„ת מ י ד״. „בתמיִדות״. „מתמיד״.
*„ת מִ י ה״. „בתמיה״.
„ת מ י כ ה״. „תומך״.
*„ת מ צ י ת״.
*„ת נ א״. „תַנאים״.
*„ת נ א י״. „תְנָאים״. „מַתנה זיין״.
*„ת נ ו ע ה״. „תנועות״ (על תנועות הגוף. וגם בדקדוק).
„ת נ ח ו מ י ם״.
„ת ע ו ד ה״ (פאַספּורט).
„ת ע נ ו ג״. „תענונים״.
*„ת ע נ י ת״.
*„תַ ע ר ו ב ו ת״.
„ת ף״. „בתופים ובמחולות״.
„ת פ ו ח״. „תפוחים״.
*ת פ ל״. *תְפלה״ (כנוי לכנישה של

נכרים).

*„ת פ ל ה". „תפלות". *„תפלין".

ת פ ס. „תופס" (בשכלו). *„תפיסה" (השנה; וגם בית אסורים). „תפוס". „תפוסים".

ת פ ש. „תופשי־התורה". „תפשת מרובה —".

„ת ק ו ה".

*„ת ק ו מ ה".

*„ת ק ו פ ה". „תקופות".

*„תַ ק ל ה".

ת ק ן. „מתַקן". „מתוקן". *„תקָנה". „תקנות". *„תקון". „תקונים".

ת ק ע. „תוקע". *„תקיעה". „תקיעות". *„תקיעת־כף".

*„ת ק ף". „בכל תקף". *„תקיף". „תקיפים". *„תקיפות".

*„ת ר ב ו ת"! (דרך ארץ!).

*„ת ר ג ו ם". „מתַרגם". „מתורגם".

ת ר ה. *„מַתרה זיין".

*„ת ר ו מ ה".

*„ת ר ו ע ה".

*„ת ר ו פ ה", „תרופות".

*„ת ר ו ץ". „תירוצים„. *„מתרץ זיין".

*„ת ר י ס". (— בפני הפורעניות).

„ת ר מ י ל". „במקלו ותרמילו".

„ת ר נ ג ו ל". „תרנגולת".

*„ת ר ע ו מ ו ת".

„תְ ש ב ח ו ת". (תהלות ו —).

*ת ש ב ו ר ת". (במלאכת החשבון).

*„תְ ש ו ב ה". „תשובות". „בעל־תשובה".

„ת ש ו ע ה".

*„ת ש ו ק ה".

„ת ש ל י ך".

*„ת ש מ י ש". „תשמישים". „תשמיש־המטה". „תשמישי קדושה".

„ת ש ע ה (— באב". „תשעים".

„תשיעי" וכו'.

היסודות הסלאביים בז׳ארגון *

מעטים ודלים הם המחקרים הבלשניים על הז׳ארגון, שעדיין הוא מדובר בפי חלק גדול של יהודי רוסיה ופולין (ונודדיהם בכל ארצות תבל). כבר זכינו לכמה חבורים על תולדות הספרות הז׳ארגונית, וכותבי הספרים הללו ראו להם חובה להקדיש „מבואות" מיוחדים או גם פרקים אחדים, לתולדות הלשון הז׳ארגונית. אבל כל הבא אל ה„מבואות" הללו בדרישות מדעיות־בלשניות יוצא מהם בידים ריקניות. על פי רוב אין ב„מבואות" הללו אלא שפך־שיח על עלבונו של הז׳ארגון בימי „המשכילים", ימח שמם, ושפיכת חימה ולעג ובוז על „העבריים" הקנאים של עכשיו, ולכל היותר דברי התנצלות והצטדקות על שהז׳ארגון הוא „שפה בלולה" קצת. וגם אם יש ב„מבוא" סקירה על התהוותו והשתלשלותו של הז׳ארגון, הרי סקירה כזו היא מחויבת הקיצור והשטחיות, פשוט, מפני ש„הסוקר" אינו יכול לתת יותר ממה שמצא אצל „החוקר" וחוקרי־הז׳ארגון היו תמיד מסתפקים במועט.

באמת היתה חקירת הז׳ארגון צריכה ללבב ולהעסיק ביחוד את הגרמניסטים (חוקרי הלשונות הגרמניות); שהרי בעקרו אין הז׳ארגון אלא לשון אשכנזית. אבל הגרמניסטים, כאשכנזים נקרנים, בדקו ומצאו, שהמדברים באותה הלשון האשכנזית המשונה אינם כלל שבט גרמני, שפִּתֵּח את דיאלֶקטו לפי תכונתו הנפשית והגופנית ולפי האקלים של מדינתו (כתולאנדית להולאנדים, וכדומה), אלא אנשים יהודים בני־שם, שאין להם (ואי־אפשר שיהא להם) שום יחס נפשי, שום קשר טבעי, לאומי, לאותה הלשון הנכריה הקטועה והמקולקלת, שהביאו עמהם מן הגֶטאות שבאשכנז אל הגטאות שבפולין ושנהפכה ברבות הימים, על־ידי שנויי־המקום, לז׳ארגון גמור. מכיון שכך הוא — אמרו הגרמניסטים לעצמם — אין אנו מוצאים עוד שום חפץ ולבוב בדיאלקט אשכנזי זה, שהרי הוא לא התפתח כדרך הטבע אצל שבט גרמני יושב על אדמתו, אלא הוא הולך ומתנוונה אצל בני־שם על אדמה סלאבית — ירעה עד שיסתאב! אין אנו יכולים ללמוד כלום מהופעה לשונית בלתי־טבעית שכזו.

---

* נדפס ב„השלח" כרך ל׳ חוברת ב׳. שבט תרע״ד, עמ׳ 139.

זהו בודאי הטעם האמתי לסירובם העקשני של הגרמניסטים להכנים את הז׳ארגון לתוך חוג חקירותיהם הבלשניות. ואפשר להבין גם את מעוט התעסקותם של חכמי־ישראל המערביים בחקירת הז׳ארגון. אמנם יוצרי חכמת־ישראל באשכנז: יוסט, צונץ, שטיינשניידר ועוד אחדים, נגעו לפעמים בקצה־עטם גם בחקירות אטימולוגיות של הז׳ארגון. אבל מפני שהם שנאו ובזו את הז׳ארגון (לא מפני אי־לאומיותו ואי־יהדותו, אלא מפני כיעורו), היו מחקריהם במקצוע זה קטועים וחטופים, ובנוגע ליוסט — גם שטחיים. השנאה והבוז אינם מלמדים־להועיל במחקרים מדעיים.

כל זה אפשר להבין. אבל מה שקשה להבין הוא, שגם בדורנו זה, בדור של פולחן־הז׳ארגון, לא נמצא בין מעריציו ומטפחיו ומפתחיו ומשכלליו אף אחד, שיכתוב ספר או, לכל הפחות, מונוגרפיה הגונה על יסודותיו של הז׳ארגון ומקורות אוצר־המלים שלו. או אולי היא הנותנת: דוקא אותם המכריזים את הז׳ארגון ללשון הלאומית של היהודים, דוקא הם יראים מפני נתוח בלשני של אותה „יהודית״?

ואם בכלל מעטים וקלושים הם המחקרים הבלשניים על הז׳ארגון, הנה בנוגע להשפעה הסלאבית עליו אין חוקר ואין דורש כמעט כלל. חכמינו המערביים — שאך הם לבדם עסקו בחקירת מקורותיו של הז׳ארגון — יצאו ידי חובתם בהנחה סתמית, שבז׳ארגון יש גם „יסודות סלאביים״; אבל לא נכנסו לבדיקה מפורטת ולא העריכו אפילו בקירוב את ההשפעה הסלאבית, — פשוט, מפני שעל־פי רוב לא ידעו את הלשונות הסלאביות, — ועל כן באו לפעמים לידי מסקנות מגוחכות בחקירותיהם הבלשניות.

ולפיכך אני חושב, שכבר הגיעה השעה לבדוק ביתר־עיון את היסודות הסלאביים, שתופסים מקום גדול כל־כך בז׳ארגון המדובר ושנתאזרחו בו זה כמה דורות. אני מדגיש בדגש חזק את „הז׳ארגון המדובר״, כדי להגביל בדיוק אותו ז׳ארגון, שאני מתכוון לו במאמרי זה. כי אצלנו יש שני מיני ז׳ארגון, שהם רחוקים מאד זה מזה: ז׳ארגון שבכתב וז׳ארגון־שבעל־פה. הסופרים הז׳ארגוניים, וביחוד המתרגמים מלועזית, סוחבים את הז׳ארגון בחזקה אל מקורו הראשון: הם מתאמצים להפוך אותו ללשון אשכנזית גמורה. על־כן הם מגרשים מתוכו את רוב המלים העבריות, וביחוד הם רודפים באף ומשמידים את המלים הסלאביות. אני קורא בעתון ז׳ארגוני איזה ספור או מאמר, ואני קורא לא בשביל התוכן, אלא רק בשביל הלשון, כי על־כן אני סופר ומונה את המלים ובודק אותן בדיקה מעולה, — ואני משתומם: בין מאה מלים מצאתי רק שתים־שלש עבריות, וכמעט לא אחת סלאבית! ואמנם, אילו ישבתי בעיר שאין בה יהודים דוברי־ז׳ארגון, הייתי סובר, על־פי לשונו של אותו עתון, שהיהודים

בתחום המושב מדברים עתה בלשון שיש בה רק מלים אשכנזיות מקולקלות פחות או יותר, עם מעוטא דמעוטא של מלים עבריות ובלי שום תערובת סלאבית. אבל אני יושב בעזרת־השם בעיר שיש בה — למרות אי־תחומיותה או „כויותה" — יהודים ז׳ארגוניים ככל צרכי, ובכל יום ויום באים אליה אורחים מעברי התחום ולשונם הז׳ארגונית חיה בפיהם. ואני יוצא לשוק ומטה אזני לשמוע, כיצד מדברים בני־האדם הללו, ביחוד האורחים החדשים, שעדיין לא פנו מעליהם זיוה והודה של העיירה התחומית ושהאשכנזית הבאלטית עוד לא השביתה מטהרה את לשונם „היהודית". ואני שומע מצד אחד דבור ז׳ארגוני (כלומר אשכנזי־סלאבי), שהוא מעורב ומתובל בהמון מלים עבריות וגם בפראזות עבריות ובהלצות ופתגמים עבריים, שאני נהנה מהם הרבה; ומצד שני אני שומע דבור ז׳ארגוני, שהיסוד הסלאבי כבר מרובה בו על היסוד העברי. ועוד מצד אחר אני שומע דבור ז׳ארגוני, המוני ביותר, שאין בו כמעט כל זכר לעברית ושגם המלים האשכנזיות בטלות בו ברוב המלים והבטויים הרוסיים. אבל לשון ז׳ארגונית כזו שבעתן הז׳ארגוני איני שומע לא מפי הזקנים ולא מפי הצעירים, לא מפי הלמדנים ולא מפי הבורים. ובכן אני בא לידי הכרה, שהסופרים הז׳ארגוניים, ובפרט המתרגמים מלועזית, משתמשים בלשון מלאכותית, בז׳ארגון שאינו במציאות כלל. ביחוד מתחזקת בי הכרה זו כשאני קורא בעתונים ז׳ארגוניים הבאים ממדינות הים: מאמריקה הצפונית, מארגנטיניה, מטראנסבאל, אני קורא ומתפלא: לשונם של העתונים הללו דומה בכל ללשון העתונים היוצאים בווארשה, כאילו אין לשון־המדינה משפיעה כל־עיקר על ז׳ארגונם של היהודים! ברם זכור לטוב חלק־המודעות שבאותם העתונים האֶכְּזוטיים. המודעות בעצמן, ככל המודעות שבעולם, בודאי רחוקות מן האמת; אבל בנוגע ללשון, הרי חלק המודעות הוא עולם־האמת ממש, — מפני שכותב־המודעה הוא אדם מן השוק, משוק החיים והמציאות, והוא מדבר בלשון בני אדם, כאשר ידבר המוכר עם הקונה, ולא בלשון שבדו להם הסופרים והעתונאים. ואמנם, במודעות של עתוני ניו־יורק אתה מוצא המון מלים אנגליות ופראזות אנגליות, ובמודעות של העתונים הז׳ארגוניים היוצאים בארגנטינה — המון מלים ופראזות ספרדיות (כנראה, כבר הספיקו היהודים בארגנטינה להכניס לתוך ז׳ארגונם האשכנזי הרבה יסודות הישפאניים. זוהי התמזגות יפה, סנתיזה של היהדות ה„אשכנזית עם היהדות „הספרדית" באופן חדש, שלא פלל לו שום אדם!).

הוא אשר אמרתי: מן הז׳ארגון הספרותי אי־אפשר לדון על הז׳ארגון המדובר. וכך היה תמיד: גם בדורות הקודמים היה הז׳ארגון שבכתב רחוק מאד מן הז׳ארגון שבעל־פה. בספרי „עברי טייטש", שנכתבו לפני שלש מאות שנה

או אפילו לפני שתי מאות שנה, אתה מוצא לפעמים רק „טייטש" באותיות עבריות. מצוינים בנידון זה הם ביחוד השירים, שהביא אלעזר שולמאן לדוגמה בספרו „שפת יהודית אשכנזית וספרותה". בכל השירים הרבים ההם אין אף מלה עברית אחת, ואין צורך לומר מלה סלאבית, ורק בשירי־ההלצה נמצאות מלים עבריות מועטות. וכשאתה קורא בספרים כאלה, שמחבריהם היו דוקא יהודים מלובלין או מלֶנצ׳יק, אתה משתומם על המראה: כלום אפשר, שלפני מאתים שנה דברו יהודי־פולין אשכנזית צחה כזו? — אבל באמת אין הספרים ההם מוסרים לנו כלל וכלל את לשון־הדבור בעת ההיא, אלא שהמחברים השתדלו לחקות את הלשון האשכנזית האמתית, שמצאו אצל סופרים שקדמום מאה או מאתים שנה ושנחשבו למין „סופרי־מופת" (ממש כמו שנהגו הסופרים העבריים לחקות את הסגנון המליצי העתיק). וראיה לדבר: הרי מחברים אחרים, בני־דורם של אותם ה„מתאשכנזים", כביכול, כותבים בלשון אחרת לגמרי: בלשון הפשוטה, שהיתה מדוברת אז בפי העם, ועל כן היא מלאה מלים עבריות, וכבר נמצאות בה גם מלים סלאביות. למשל, מה רב ההבדל בין לשונו של ה„צאינה וראינה" ובין זו של רוב הספרים שנתחברו בדורו ובארצו (במאה הרביעית בפולין)! האשכנזית של ה„צאינה וראינה" היא כבר מז׳ורגנת מאד, מנומרת בהמון מלים עבריות, וגם מלים סלאביות לא תחסרנה בה, — כלומר: זוהי הלשון, שדברו בה אז היהודים. בעוד שרוב המחברים בני דורו וארצו של בעל „צאינה וראינה", ואפילו הרבה דורות אחריו, היו נזהרים בתכלית הזהירות שלא להוציא מעטם מלה סלאבית — ממש כסופרים הז׳ארגוניים שבדורנו. כאילו הסופר היהודי בארצות הסלאבים מחויב לפקח על טהרתה של הלשון האשכנזית, אף אם העם הדובר ז׳ארגון לא יבין מה הוא סח! א)

ולפיכך, כשאני מדבר עתה על היסודות הסלאביים שבז׳ארגון, אין כוונתי לא לה„טייטש" המצטחצח של הסופרים הז׳ארגוניים, וגם לא להז׳ארגון הגס, המדובר בפי הבורים הגמורים שלנו או בפי הצעירים הדוחקים את עצמם להיות רוסים. כוונתי להדבור הז׳ארגוני של היהודים הבינונים, שאינם לא „גרמניזא־טורים" ולא „רוסיפיקאטורים". ביחוד יסדתי את מחקרי על אותו הז׳ארגון ששמעתי

א) כמה מגוחך הדבר, שבתרגומי התנ"ך ל„עברי טייטש" שנדפסים בווילנה בדור זה, עוד נשמרו כל אותן המלים האשכנזיות, שהיהודים ברוסיה ופולין אולי לא ידעו אותן מעולם ושבלשון־הדבור החליפו אותן במלים סלאביות אולי זה לפני מאות שנים. למשל, באותם תרגומי „עברי טייטש" אנו מוצאים עדיין „רועה" מתורגם „הירט", „איל" — „ווידר", „עדר" — „הערדשאפט" וכהמה וכהמה. ואולם בדבור הז׳ארגוני אין אומרים „הירט" אלא „פאסטוך", ולא „ווידר", אלא „באראן", ולא „הערדשאפט" אלא „סטאדא" או „טשערעדע" (בווהלין) — ארבע מלים סלאביות.

בילדותי מפי היהודים שבסביבה שלי, שברובם המכריע היו ממדינת רייסין (ביחוד מפלך וויטֶבסק) ובמעוט קטן — מליטא. המלים הסלאביות, שמצאתי בדבורם שלהם, נחשבוּת בעיני מצדם לחלק אורגאני של הז׳ארגון. כי מכיון שאני שמעתי אותן, זה קרוב לחמשים שנה, מפי אנשים זקנים, ואני מוצא אותן בדבור הז׳ארגוני גם עכשיו, הרי כבר עברו עליהן, לכל הפחות, מאה שנה ויש להן בודאי זכות־אזרח בז׳ארגון.

ואף זאת צריך אני להקדים, שכשאני מדבר על היסודות הסלאביים אני מתכוון אך לשתי הלשונות הסלאביות: הפולנית והרוסית. שאר הלשונות הסלאביות לא השפיעו על הז׳ארגון האשכנזי כל־עיקר. אפילו הלשון הביהמית אין לה חלק מיוחד בז׳ארגון שלנו — למרות הישוב היהודי הקבוע והקדמון במדינת־ביהם (פראג!). כנראה, לא התאזרחה בלשון־הדבור של היהודים ה„אשכנזים" שום מלה סלאבית עד שבאו לפולין.

מובן מאליו, שהלשון הפולנית השפיעה על הז׳ארגון הרבה יותר מן הלשון הרוסית, שהרי הלשון הרוסית נודעה ליהודים רק בזמן מאוחר לפי ערך (ביחוד לאחר חלוקת־פולין). ועל כן כשאנו מוצאים בז׳ארגון מלה, שהיא משותפת לשתי הלשונות הסלאביות, הדעת נותנת, שהיהודים לקחוה מפולנית ולא מרוסית. ומזה יוצא, שכל מלה פולנית שבז׳ארגון (כלומר: בז׳ארגון של יהודי־התחום בכלל; להוציא את הז׳ארגון של יהודי־פולין, שאינו בא כאן בחשבון כלל), בין שהיא מיוחדת רק ללשון הפולנית, בין שהיא משותפת לפולנית ולרוסיות, בידוע שהתאזרחה בז׳ארגון בזמן קדום לפי הערך, ולהפך, המלים הרוסית שבז׳ארגון (כלומר: המלים המיוחדות רק ללשון הרוסית) בהכרח הן צעירותְ לימים לפי הערך.

וזאת לדעת, שבלשון הפולנית נתאזרחו. משכבר הימים המון מלים „זרות", ביחוד אשכנזיות וצרפתיות (וגם רומיות). עובדה זו תבאר לנו את החזיון המשונה של מציאות מלים צרפתיות ואיטלקיות וגם רומיות בז׳ארגון שלנו. חוקרי־הז׳ארגון, שלא ידעו פולנית, התחבטו הרבה בשאלה: איזו הדרך באו מלים „זרות" (וביחוד רומיות), שאינן מצויות בלשון אשכנזית, אל הז׳ארגון האשכנזי? וגם אני בעצמי נגעתי פעמים אחדות בשאלה זו בפוליטוני ב„המליץ" זה לפני יותר מעשרים שנה; וביחוד גדל תמהוני כשגליתי בדבור הז׳ארגוני את המלה האיטלקית Fazzolo (בז׳ארגון „פאציילע" = מטפחת) ואת המלה הרומית Contentus („קאנטענט" ובשבוש „קאנטעט", כלומר: שבע־רצון). אבל לאחר ששמתי לבי אל הלשון הפולנית נפתרה לי החידה בפשיטות מדהימה: כל אותן המלים ה„זרות" שבז׳ארגון נתאזרחו זה מכבר בלשון הפולנית וממנה לקחון היהודים:

„פאציילע" הוא בפולנית עתיקה Facelet, ו„קאנטענט" בפולנית Kontent — והנגינה בפולנית כמעט תמיד מלעיל, — וכנראה, לקחוה הפולנים ישר מרומית ולא מצרפתית, שהרי המלים הצרפתיות נמסרות בפולנית כקריאתן ולא ככתיבתן, והיה צריך להיות בפולנית Kontan א)

כבר אמרתי, שיש בפולנית גם הרבה מלים אשכנזיות, וכמובן, נשתנתה צורתן קצת לפי רוחה של הלשון הסלאבית. והנה נפלאתי למצוא בז'ארגון מלים אשכנזיות דוקא בצורתן הפולנית. למשל, מוזר הדבר, שהמלה האשכנזית „רעטטען" ידועה בז'ארגון רק בתמונתה הפולנית „ראטעווען" (ratować). ובילדותי הייתי שומע במקום „רויבען" — „ראבעווען" שהיא התמונה הפולנית (rabować) של מלה אשכנזית זו. ואולם יש מלים אשכנזיות, שבפולנית נתרחבה הוראתן, ואותן הכניסו היהודים ללשון־דבורם, כמובן, בצורתן הפולנית בשביל הוראתן החדשה, כמו שנראה להלן.

מעניין בנידון זה הוא הפעל הז'ארגוני „זיך זעגנען" (ובשבוש „געזעגנען"), שהוראתו: הפרד בברכה. עיקר הוראתו של „זעגנען" (ברך) באשכנזית הוא: „עשה סימן־הצלב בשעת אמירת ברכה" (מן Signum ברומית — סימן, אות) כי על־כן פסלו יהודי־אשכנז פועל נוצרי גמור זה ולא השתמשו בו ובחרו תחתיו בפועל „בענשען" (מן „בענדייען" — benedicere ברומית). ואולם לאחר שבאו לפולין ושמעו, שהפולנים אומרים Zegnać się (się הוא כמו ся — בסוף הפעלים הרוסיים, לסימן יחס חוזר או יחס־הבינים) בהוראת „הפרד בברכה" קבלו היהודים מהם פועל נצרך זה, אף־על־פי שהוא אותו הפועל האשכנזי „זעגנען" וגם בפולנית עיקר הוראתו „הצטלב", אלא שהפולנים הוסיפו לו גם הוראת „הפרד בברכה" (וכמובן, גם כן בהצטלבות), שאין לו באשכנזית. ועתה צא ופקפק ביהדותו האמתית („עכט אידיש") של הז'ארגון!

א) הנה רשימה קצרה של המלים ה„זרות" בז'ארגון, שהן ידועות לי עוד מילדותי והן לוקחו — כפי שנוכחתי עתה — מפולנית: „אימפעט („מיט גרויס אימפעט", רומית במקורה); „גוסט" (טעם; רומית); „אינטערעס" (בהוראת עסק, והנגינה מלעיל כמו בפולנית); „פאראוואן (מחיצה מטולטלת Parawan, ומקורה בצרפתית Paravent); „פאראסאל" (בשבוש „פאראסאן", בצרפתית פירושו „מחסה משמש", ובפולנית — דוקא מחסה ממטר, — וכן גם בז'ארגון); „מעטר" („ער איז אויף דרוף א גרויסער מעטר"; כך הוא בפולנית, מצרפתית Maître). ועוד הרבה. ואולם המלה הז'ארגונית „אלמער" (ארון), שאני ורבים אחרי טעו לחשוב אותה למלה צרפתית (armoire), היא באמת מלה אשכנזית כשרה, שהיא רשומה בכל מלון אשכנזי הגון.

היהודים הכניסו אל לשונם האשכנזית הרבה מלים סלאביות (ורק משום תערובת זו זכתה לשונם האשכנזית ל„תואר־הכבוד" ז׳ארגון). בדקתי ומצאתי בדבור הז׳ארגוני של „בעלי־בתים בינונים" לערך 1.200 מלים סלאביות:

500 מלים משותפות (כלומר, שנמצאות גם בפולנית גם ברוסית)

300 „ פולנית (שאין כמותן ברוסית).

400 „ רוסיות (שאין כמותן בפולנית).

ובזה פעלים רק קרוב למאתים, ורובם פולניים או משותפים. וכמאה תארי־השם ותארי־הפועל ומלות החבור והיחס ועוד.

מספר זה הוא עצום מאד אם נשים אל לב, שאוצר־המלים של אותם היהודים מימי־ילדותי (שעל דבורם הז׳ארגוני נוסד מאמרי זה) היה בכלל מצומצם מאד, מפני שחוג־רעיונותיהם וחוג־עסקיהם של היהודים לפני חמשים שנה היה מוגבל וצר מאד: הרי חוץ מלמדנותם התורנית היו עניים בדעת ובהשכלה כמו בחומר. ועוד גם זאת: במספר זה נכללו רק אותן המלים הסלאביות, שלפי דעתי עברו עליהן בז׳ארגון לכל הפחות מאה שנה. אבל אם נוסיף עליהן את המלים הרוסיות, שהוכנסו בהמון אל הדבור הז׳ארגוני בשלשים השנים האחרונות, יגיע המספר לאלפים! סוף כל סוף אין בהלצה הידועה: „איהר האט פאלוטשעט די פאוועסטקא?" שום ליצנות. כך מדברים רוב היהודים זה כמה שנים באמת. וכי אפשר לז׳ארגון לועזי, שלא יקבל יותר ויותר את השפעתה של לשון־המדינה?

אך לא רק מלים סלאביות, אלא גם את הרוח הסלאבי הכניסו היהודים ללשונם האשכנזית. הנה, למשל, סימן ההקטנה, החבה והלטוף בתואר־השם: גוטינקער, שיינינקער, ליבינקע („אונטער גרינינקע בוימעלעך זיצען משה׳לעך, שלמה׳לעך", בשיר ז׳ארגוני של ביאליק), הוא סגולה מיוחדת של לשונות־הסלאביים, וביחוד מרבה להשתמש בסימנים הללו הלשון הרוסית: Миленькая, Хорошенькій, וכיוצא בזה. באשכנזית אין סימן ההקטנה וכו׳ נוהג אלא בשמות, אבל לא בתארים („קליינעם מאֶנגליין", „שאֶנעם הויזכען"). אבל היהודים מצאו את המנהג הסלאבי יפה מאד (כי באמת הוא נותן נשמה יתרה לדבור) והכניסוהו בצורתו הסלאבית („ינקע" = енькій) לתוך דבורם האשכנזי א). מה איכפת להם, אם

א) חדוש זה נעשה בזמן מאוחר, לפי הערך, תחת השפעת הלשון הרוסית. אך כבר בילדותי שמעתי מפי זקנים דרכי־דבור כאלה. זכורני, שכשהייתי תינוק היה זקן מופלג אחד בא אל בית־אבי בכל מוצאי־שבת לשתות חמין; ובכניסתו היה אומר תמיד בחבה מרובה ובחום־נפש: א גוטינקע וואך אייך!" — אך ביותר היו הנשים משתמשות במנהג סלאבי זה בפטפוטיהן עם עולליהן וגם עם חברותיהן. ובודאי הנשים הן שהכניסו צורה סלאבית זו אל הדבור הז׳ארגוני, כמו שבכלל הועילו הנשים לז׳ארגן את לשונן האשכנזית יותר מן האנשים, מו שנראה להלן.

אין זה לפי רוח הלשון האשכנזית? כלום היא לשון שלהם? כלום נפשם קשורה בה? הלא לשון נכריה היא, ועל־כן הם רשאים להתעמר בה בכל אות נפשם, — ובפרט אם, לפי דעתם, הם מיפים ומעדנים את דבורם על־ידי החדוש הסלאבי. בכלל, לאחר שבאו לארצות־הסלאבים, עשו בלשון האשכנזית לא כאדם העושה בתוך שלו — בישוב־הדעת ובזהירות — אלא כאדם העושה בתוך של אחרים... ועל זה, אמנם, לא׳ אדבר עמהם משפטים; אבל קובל אני עליהם, שגם במלים העבריות, שערבבו בדבורם, לא נהגו תמיד מנהג של טוב טעם ודעת א).

ועוד בדרך אחת השכינו את הרוח הסלאבי בדבורם האשכנזי: על־ידי המון־המלים, — ביחוד פעלים מורכבים, — שתרגמו מסלאבית לאשכנזית בדיוק נס, בלי בינה וטעם בלשון האשכנזית ונגד רוחה. המלים המתורגמות הללו, שהן העדות היחידה לאיזו „יצירה לשונית״ עצמית, שיצרו היהודים בז׳ארגונם (שהרי כל שאר יסודות־הז׳ארגון לקחו מן המוכן אצל אחרים), אינן נותנות, אמנם, כבוד גדול לחוש הלשוני של יוצריהן ולחוש־היופי שלהם, אבל מעניינות הן מצד הסבות שהכשירו והכריחו את „יצירתן״. ועל־כן אדבר עליהן להלן ביתר אריכות. ועתה נשובה אל המלים הסלאביות בעין שבז׳ארגון.

על־ידי המשא־והמתן היום־יומי עם ההמון: עם האכרים, עם התגרנים והתגרניות של השוק, עם בעלי־המלאכות השונים ועוד, היה מן ההכרח, שאותן המלים הסלאביות, שהן מצויות ביותר בשיחות עם הסביבה הנכרית הגסה, תתאזרחנה לאט־לאט בלשון־דבורם של היהודים. אך ביחוד גרמו הנשים היהודיות להרבות את היסודות הסלאביים בז׳ארגון. על־ידי עסקן התמידי עם השפחות והמיניקות הסלאביות וגם עם השכנות הסלאביות (רוב נשים עסקניות ופטפטניות הן), קבלו היהודיות מן הנכריות המון מלים לצרכי משק־הבית וכל מקצעותיו. ועל־כן מרובה מאד מספר המלים הסלאביות בעניני מאכלים, בגדים, כלי־בית, עניני־ילדים, וכדומה. זאת פעולת הנשים. כי, בכלל, היו הנשים היהודיות תמיד פחות קונסֶרוואטיביות ופחות עקשניות בנוגע ל„הרחבת־הלשון״ ולחלופי־מלים. הן לקחו מלים „מכל הבא בידן״ והוציאו ישן מפני חדש בלי שום מוסר־כליות. הבה, נבקר, למשל, בביתו של יהודי בינוני מימי ילדותי (כלומר לפני חמשים שנה בערך) ונבקש מ„זונתו״ להראות לנו את „היכל־מלכותה״, כלומר את המִטְבָּח, ולקרוא בשם כל מה שיש בו. והנה קודם־כל תעיר אתכם האשה הטובה לפקוח עין, שלא תתָּקלו בהפאמוניצע החשובה ובשאר מיני קאדקעס

א) עיין מאמרי „היסודות העברים בז׳ארגון״.

(פול׳ וגם רוס׳) העומדות ליד הפתח. אחר־כך תראה לכם את הגראדקעס והפאליצעס (פול׳) שבירכתי־המטבח, ועליהן מיני פאסודע (רוס׳ посуда) ופאיאנס (פול׳ מצרפתית) שונים, כגון: פאולמעשיק (Półmisek, קערה), ספאדיקעס ופארפורקעס (פ׳), פאלאסקאטניצע (ר׳ Полоскательница) וסאָל־ניצקע (ר׳) הרבה מיני בוטעל (פ׳ מצרפתית) עם קעלעשקעס (פ׳ Kieliszek והיא מלת הקטנה של Kielch — „קעלך״ באשכנזית, כוס, גביע), והרבה מיני פושקעס (פ׳), עם טאַץ (פ׳ Taca) גדול. מלבד זה תלויים על הקיר: רעשעטא וסיטקא (פ׳ ור׳, אבל היו אומרים גם „זיב״ באשכנ׳) וטארטקע (פ׳ Tarka, „ריבאייזען״) וגם לייקע (פ׳ ור׳) וליווער (ר׳ שניהם־משפך), וביחוד סקאווארדע (ר׳). מלבד זה תציג עקרת־הבית לפניכם את הדייזע (פ׳ Dzieza) ואת הסטופע (ר׳) עם הטוקאַץ (ר׳ Толкачъ), אחר־כך תקרב אל התנור ותבאר לכם את תכונתו ואת כל כליו: היושקעס (ר׳ Вьюшка) שבקרבו, והווילקע (ר׳) והוויאָסלע (פ׳), הזאָסלאָנקע (ר׳) והפאָמעלא (ר׳) והקאָצ׳ערע (ר׳ Кочерга); ובתנור מונחים פאליענעם (ר׳) של עצים, והאָלאָ־וועשקעס (ר׳), וכמובן, יש בו גם סאז׳ע (ר׳ Сажа, ופ׳ Sadze) וגם ז׳אר (ר׳ Жаръ, רמץ בלשון המשנה); ותנור זה גורם לפעמים צ׳אד (ר׳ Чадъ, וכן פול׳, והפעל „זיך איינצאדענען דעם קאפ״). וחוץ מכל זה יש כאן מיאטלא (פ׳ ור׳; ואף־על־פי שאומרים גם „בעזים״, — אשכנזית, — אך כמדומה לי, שיש הבדל דק או גם בין „מיאטלא״ ובין „בעזים״). ולפעמים נמצא במטבח גם לאָפּאטע (פו״ר).

ואילמלי נזכרה אשת־חיל שלנו, שהיא צריכה למהר אל היאטקע (פול׳ Jatki) לקנות בשר, הייתם שומעים מפיה עוד הרבה שמות סלאביים רק בנוגע למטבח בלבד!

על־ידי הנשים הוכנסו אל הדבור הז׳ארגוני גם המון מלים סלאביות על עניני אכילה. בצהרים אוכלים, אמנם, ווארעמעס („מיטאג״ אינו נפרץ כל־כך בין דוברי־ז׳ארגון), אבל בערב אוכלים רק וועצערע (פ׳ Wieczerza). המאכלים העיקריים: לחם, בשר, דגים, חלב, חמאה, ביצים, גבינה, — עדיין נקראים בשמות אשכנזים. אבל מן הלחם עושים כבר בולקעס (פ׳ ור׳) וקוילעץ (פ׳ ור׳), ומן החלב — סמעטענע (Smietana, וכן ר׳) וגם צוואַרעך או טווארעך (פ׳ Tworek, וכן ר׳) ולגבינות קטנות קוראים גאָמאָלקעס (פ׳). מלבד זה למדו הנשים היהודיות בפולין ובליטא אל מאכלים סלאביים שמהרו להכניסם אל בתי־היהודים ביחד עם שמותיהם הסלאביים, כגון: באָרשץ (פ׳ ור׳), קאשע (פ׳ ור׳), בלינצעס (ר׳), פאמפושקעס (פ׳ Pampuch, משובש מאשכנזית

„פפאנקוכען"), וביחוד הקרופניק (פ') המפורסם. אבל גם מאכלים, ירקות, לפתים ועוד, שהיו ידועים ליהודים גם באשכנז, קבלו אף הם שמות סלאביים, כמו: באטווינא (פ' ור'), בוריקעס (פ' Burak, וכן בר'), חריין (ר' Хрѣнъ ובפ' Chrzan) א), בולבעס (פ' Bulwa, מרומית Bulbus; אבל היו אומרים גם קארטאפעל), באָב (פ' ור'), ולא באָהנע כבאשכנזית; ואולם ארבעס נשאר באשכנזיותו. וכן כל מיני יאגאדעס (פ' ור'): אגרעסען (פ' Agrest, שבעיקרה היא רומית), פאזיעמקעס (פ' Poziomka), מאלינעס (פ' ור'), פארעצקעס (פ' Porzeczka; אבל היו אומרים גם וויינפערלאך, (כנראה, מפני שבאשכנז היו עושים ממנו מין יין), ברוסניצעס (ר'); רק קאַרשען נשארו לזכרון מאשכנזית. מכל מיני ה„יאַגאָדעס" היו עושים סאָק (פ' ור', אבל גם „זאפט"), ובזמן מאוחר קצת — ווארעניעס (ר').

לחוג ממשלת־הנשים נכנס גם חדר־הילדים, וגם שם שלטת הלשון הסלאבית (על־ידי המיניקות וה„ניאנות" הנוצריות), מחדר־הילדים באו המלים הסלאביות: טאַטע (פ' Тата), זיידע (פ' Dziad, ר' Дѣдъ), באָבע (פ' Baba, וגם ר'); ואולם „מאמע" משותפת היא לכמה לשונות, כידוע. בחדר־הילדים יש, כמובן, הרבה צאצקעס (פ' Cacka, וגם הפעל „זיך צאצקענען" הוא פולני), כמו ליאלקע (פ' Lalka; אבל אומרים גם „פאָפּקע"־פופע בל"א; ועכשיו כבר אומרים קוקלע, (ר') וגם קאליקאָטקע פ' Klekotka), ויש גם ראָז'יק (פו"ר) ועל הכל משגיחה הניאנקע (פו"ר); ויש גם פעל „ניאנצען" (כמו בפו"ר).

במקצוע־הבגדים ומלאכתם גדלה מאד ההשפעה הסלאבית. ה„שניידער" לא שנה, אמנם, את שמו האשכנזי, אבל הבגדים שהוא תופר, בין לאנשים בין לנשים, נקראים כמעט כולם בשמות סלאביים. למשל, בגדי אנשים: חַאלאַט (פו"ר), קאפאטע (פ' מצרפ'), בורנוס (כנ"ל), פלאשק (פו"ר), סורדוט (פ') וסיורטוק (ר', ושניהם משובשים מצרפ'), קאפטאניק (פ'), וכו'. ואל נשכח גם את הפוטער (פ' Futro), אף־על־פי ש„המשכילים" בליטא נהגו לומר פעלץ (ובוואהלין אומרים גם „טיליפ", ר' Тулупъ). את המנהג ללבוש מכנסים תחתונים (אונטערהויזען) קבלו היהודים, כנראה, בארצות־הסלאבים, ו„חדוש" זה נתחבב עליהם כל־כך, עד שקראו לו שלשה שמות סלאביים: גאטקעס ומאיטקעס (פ')

א) באשכנזית קוראים לו „מעררעטיך". ואולם יש מקומות באשכנז, שהיו קוראים לו Kren. ובכן אין להתפלא על בעל תוספות יו"ט שכתב (בפסחים פ"ב, מ"ו) על „תמכא", „זה מה שקורין בל"א קרין". אך רבני־אשכנז הקדמונים, כמו, למשל, הרוקח ובעל האפודה כותבים מערטי"ך.. ובעל „מגן אברהם" (שחי בפולין זה כמאתים וחמשים שנה) כותב בהלכות פסח, תע"ג, סקי"ט: „תמכא—קרין ובל"א מערטיך"; אם כן חשב את השם קרין לא למלה אשכנזית.

ופאדשטאניקעס (ר׳); והלמדנים תקנו לו גם שם עברי „תחתונים". חלקי הבגד הם: קאלנער (פ׳ Kolnierz), קעשענעס (פ׳ Kieszen) ופאלעס (פו״ר), על הראש חובשים אנשים חשובים קאפעליוש (פ׳, ובזמן מאוחר התחילו אומרים שליאפע, ר׳), והפשוטים — רק „היט׳ל" אשכנזי, אבל צריך שיהיה לו קאזיריק (ר׳ Козырекъ). וה„שוסטער" לא שנה גם הוא את שמו, אלא שהוא תופר בדראטווא (פ׳ ור׳) את השטיוועל האשכנזי, ולאחדים מחלקיו הוא קורא חאלעווא (פ׳) ופאדעשווא (פ׳, וגם ר׳). — חייט או סנדלר (וסתם אומן), שמלאכתם גרועה הריהו פארטאץ (פ׳), ומלאכתו היא טאנדעט (Tandeta בפול׳ = „טראָדעלקראם", אם־כן „טאנדעטניק" פירושו מי שמלאכתו ראויה רק לחנות שפלה כזו).

בגדי־הנשים לא היו ממינים שונים כל־כך כבגדי־האנשים, אבל גם המעט שהיה הוא כולו סלאבי. סתם שמלת־אשה נקראה סוקניע (פ׳), ובפרטן אתה מוצא: קורטקע (פו״ר), יובקע (ר׳) וסאליאפ (פ׳ Salopa, מצרפ׳). האשה חוגרת פארטוך (פ׳ מאשכנז׳) ועל ראשה ציפיק (Czepek פ׳), שיורדים ממנו קשורים הנקראים סטענגעס (פ׳ Wstęga), והיא מהדקת את בגדיה בשפילקעס פו״ר; והפעלים „צופארשפילענען" גם־כן מסלאבית), ומתעטפת בפאציילע (פ׳ מאיטלקית, עיין למעלה).

בגדים ישנים מטולאים בלאטעס (Latać, והפעל פארלאטענען—Załatać).

כבר ראינו, שהחייט והרצען לא שנו את שמם האשכנזי. לכאורה יש לבאר דבר זה במה שבאומניות הללו עסקו היהודים מאז ומעולם גם באשכנז. אבל טעם זה אינו מספיק, שהרי גם הנפח נשאר בז׳ארגון בשמו האשכנזי („שמיעד"), אף־על־פי שספק הוא, אם עסקו היהודים באשכנז במלאכה זו. איך שיהיה, הנה כמעט כל שאר בעלי־המלאכות והאומנים נקראים בז׳ארגון רק בשמם הסלאבי: סטאליאר (פו״ר), פלאטניק (ר׳), באנדער (ר׳ Бондарь), מוליער (פ׳ Mularz—„מוירער" בל״א), גאָלער (פו״ר, והפעל גאָלען גם כאן מסלאבית), צירולניק (פו״ר), ועוד. מכל בעלי־האמנות זכה בדבור הז׳ארגוני רק אחד לשם עברי, זה „בעל־העגלה", אף־על־פי שדוקא הוא מפורסם לגנאי בהדיוטותו וגסותו; אבל כלי הסוסים והעגלה רובם סלאבים: דוהע (ר׳ Дуга) והאָמוט (ר׳) ולייצעס (פ׳ Leice) והאָלאָבלעס (פ׳; ובר׳ Оглобля), ושלא לשכוח גם את הפאָדקאָוועס (פו״ר); ובפרט הקליאטשע (פו״ר) והז׳ערעבציק (פו״ר).

גם כל מה ששייך לבנינים הריהו סלאבי על־פי רוב. הבית מכוסה בדראניצעס (פו״ר, באשכנזית „שינדעל") או בטאקטור (פ׳ Tektura מרומית, ובאשכנזית „פאפע"). ומצופה מבפנים באביציעס (פ׳ Obicie; „מאפעטען" התחילו לומר בזמן מאוחר). הספון נקרא סופיט (פ׳) או פאָטאָלאָק (ר׳), והרצפה—פאָדלאָגא (פ׳)

או פּאָמאָסט (פו״ר). לתנור שבבית יש עוד פריפעצ׳יק (פו״ר) וליזאנקא (ר׳ Лежанка, ומזה „חכמי־ליזאנקא״ המפורסמים), והעשן יוצא דרך קוימען (פ׳ Komin). הדלת סובבת על זאוויעסעס (פ׳ Zawiasa) ונעולה בקליאמקע (פ׳). כשיורדים או עולים במעלות נסמכים בפּאָרענצע (פ׳ Poręcz). מתחת לבית יש סקלעפּ (פ׳; „קעלער״ הוא מזמן מאוחר). החצר מוקפת פּאַרקאַן (פ׳), וליד שער־החצר יש פתח קטן הנקרא קאַליטקע (ר׳). בחצר העשירים יש בעסיעדקע (ר׳).

ובכפר—מובן מאליו, שהכל סלאבי. לא רק הבנינים: הסטאָדאָלע (פ׳) והסאראי (ר׳) והקאריטע (ר׳ Корыто, וכן בפ׳), והזאסיק (פ׳ Zasiek, וכן ר׳), ובפרט הקרעצ׳מע (פ׳ Karczma, וגם ר׳), וכו׳ וכו׳, אלא כל דבר שיש לו שייכות לאכר ולמלאכתו, כגון: קאסע וסיערפּ (פו״ר), סאָחע (פו״ר) ועוד, וביחוד הטאָרבע (פ׳ Torba). ובכלל, כל מה שנמצא בכפר וסביבותיו, הטבע בהופעותיו השונות, וכדומה, הריהו ברובו סלאבי. כגון פּאגאדע (פו״ר; דוברי־זארנון אמתיים אינם אומרים „וועטער״), טומאן (פו״ר), אזערע (ר׳), סאזעלקע (כן היו קוראים תמיד לבריכה, למקוה מים קטן. וינעתי ומצאתי, שזוהי מלה פולנית משובשת Sadzawka, שפירושה באשכנזית טייך, שנתיחד בז׳ארנון לנהר), מאָך (ר׳), קאָרא (פו״ר, קליפת־עץ), לאָנקע (פ׳ Łąka, באשכנזית „וויעזע״). ולזה שייך גם: בלאטע (פ׳ Błoto) ולוז׳ע (ר׳ Лужа), גרודעס (פ׳ Gruda, „יתדות הדרכים״: אדמה קפואה מקור ומלאה תלתולים), המעצעלניצע הרוסית והמלה המפורסמת ברעג (פ׳ Brzeg, שהוראתה גם חוף, שפת הים והנהר, וגם קץ וסוף — „אהן אַ ברעג״). ואף המלה וויספע (אי, „אינזעל״) ששמעתי מפי זקנים וגם מפי מלמדי בילדותי, הרי היא פולנית (Wyspa). ויש עוד הרבה מלים ממין זה, וביחוד שמות חיות ובהמות ועופות ואילנות וצמחים, שקבלו היהודים מפי האכרים הסלאביים.

ראוי לציין את העובדה של רבוי המלים הסלאביות במקצוע המחלות והמומים והרפואות. ודבר זה נקל לבאר; שהרי לא רק הרופא הנוצרי, אלא גם „הרופא״ (פעלדשער) היהודי היה משתמש לצורך־אומנותו בלשון הסלאבית (בשביל חוליו הנוצרים). והנה קצת דוגמאות ממקצוע זה: ביעלעס (פ׳ Bielmo, וכן ר׳, „תבלול בעינים״), קאָלטון (פו״ר, מחלה הבאה על־ידי אי־נקיון, ובזה הצטיינו הפולנים וגם היהודים היושבים בתוכם, כי על כן קוראים לה באשכנזית „ווייכסעל צאָפּף״ וגם „יודענצאפּף״, ובספרי רפואות נקראה ברומית Plica polonica ל„כבוד״ פולין !), פּאַרח (פ׳, ועיין להלן על כנויי גנאי), סוחאטע (פו״ר), זאראזע (פ׳), האָרב (ר׳ וגם „הויקער״), קילא (פו״ר, והלמדנים אומרים „שבר״ — „ברוך״ באשכנזית), גוז (פ׳, שאת או תלתל על המצח), קאסאָקי (Косокий), וביחוד

נגעים קטנים: באלקע, לישאיע, פרישציק (כולם פו״ר) וגם בראדעווקע (פו״ר) ומאנגיאטקע (כך שמעתי תמיד קוראים ל„היהנער־אוינען״ והיא מלה פולנית משובשת קצת: Nagniotka), וברפואות: באנקעס (פו״ר), פיאווקעס (פו״ר), פריפארקעס (ר׳), והרבה מיני מאסק׳ען (פו״ר) ופראָשקעס (פ׳, ובר׳ Порошокъ). ולזה שייך גם קוליע (פ׳ Kula, שהקטע יוצא בו). וכן השמות: קאליעקע (פו״ר), קארליק (ר׳; ובפ׳ Karzel).

ביותר מעניינת העובדה, שכמעט כל החרפות והגדופים וכנויי־גנאי ובוז ולעג שבז׳ארגון — סלאביים הם, כאילו כל זמן שישבו היהודים באשכנז לא הוציאו מפיהם דבר מגונה, ורק לאחר שבאו לארצות־הסלאבים נעשו „טמאי־שפתים״! אך באמת הטעם פשוט: הם החליפו את החרפות והגדופים האשכנזיים בכנויי־גנאי סלאביים, שהיו שומעים מפי ההמוניים במשאם־ומתנם היום־יומי. וגם יש לשער, שבאשכנז לא היה ליהודים אוצר גדול של חרפות, מפני שבאשכנז היו מתבודדים יותר ונבדלים מן ההמון הנוצרי; מה שאין כן בפולין וליטא. כנוי־הגנאי היותר שגור בפי דוברי ז׳ארגון הוא: פאַרח, שלקחו מן הפולנים, — מה שאינו נותן כבוד גדול ליהודי־פולין, שהרי Parch בפולנית, בתור כנוי־גנאי, נעשה שם נרדף עם יהודי! כלומר: במלה זו מחרפים הפולנים את היהודים ביחוד (וגם Parszywiec, שפירושו: מוכה שחין, הוראתו גם: יהודי! ומן הפולנים לקחו הרוסים את הדבור היפה „זשיד פארשיווי״ או „פארחאטי״). אבל יהודי־פולין היו כל־כך שפלים ונבזים בעיני עצמם, עד שלא בושו להשתמש בינם לבין עצמם באותו כנוי מעליב, שיצרו הפולנים כמעט אך בשבילם!... — עוד דוגמאות מכנויי־הגנאי: גנידע (פו״ר), לאידאק (פ׳), פאסקודניק (פו״ר; ושם המקרה פאסקודסטווע), אָשוסט (פ׳ Oszust), הולטאי (פ׳, ושם־המקרה הולטאיסטווא, והפעל הולטאיען, הכל פולנית), פוסטיאק (פו״ר), שמאטע (פ׳ Szmata, כמו „טריאפקא״ ברוסית, שגם היא התחילה להתאזרח בז׳ארגון), פלוט (ר׳), פאדלעץ (פו״ר), סוואלאץ (ר׳), מאשעניק (ר׳), בריטאן (פ׳ Brytan, עיקר הוראתו: כלב נשכן), באלוואן (פו״ר), בויאן (ר׳), בלאזען (פ׳—„האנסוואורסט״) ועוד, ועוד. סלאביים הם גם הגדופים הגסים לנשים: קורווע (פו״ר), בליאד (ר׳), סצערווע (פו״ר), ועוד. ולזה שייך גם כנוי־הלעג על בחור (או בחורה) גבה קומה ביותר ובלתי מהיר: דראנג (פ׳ Drąg—„שטאנגע״, ובהשאלה: טאַלפעל).

אם מרובים הם היסודות הסלאביים במקצועות ההמוניים, הפשוטים, הביתיים, כמו שראינו עד עתה, — יסודות שיכולים להתבאר על־ידי השפעת הסביבה, מתוך היחוסים היום־יומיים, — הנה לא מעטים הם גם במקצועות, שהשפעת ההמון והשוק כמעט שאינה נכרת בהם כלל ושיחוסי היהודים אל הנכרים אינם תכופים

ומתמידים בהם כלל. למשל, עניני ערכאות ושלטון הרשות. כמעט כל דבר, שיש לו איזו שייכות קרובה או רחוקה למקצועות הללו, הריהו נקרא בז׳ארגון בשם סלאבי (על־פי רוב רוסי, כמו שמחייב טבע הענין). כמובן, כמעט כל המלים הסלאביות שבמקצועות הללו נכנסו אל הז׳ארגון בזמן מאוחר (כמו שתעיד על זה גם רוסיותן), אבל את כולם שמעתי כבר בילדותי. למשל: דיעלא (ר׳; מלה זו היתה שגורה גם בפי הלמדנים, אף־על־פי שהיו אומרים גם „משפט״), סוד (ר׳, וגם הפעל „זיך סודיען״, אף־על־פי שהיו אומרים גם „זיך משפט׳ן״), יאקאָן, זאקאָניק וגם יאבעדניק (ר׳), פראווא (פו״ר: „ער האט דערצו קיין פראווא ניט״, אין לו רשות לעשות כך; „ער האט קיין פראוועס ניט״—אין לו זכיות; את הדבור „פראוואז׳יטעלסטווא״ לא שמעתי מעולם בילדותי), סליעדסטווע (פו״ר), חאָדאטאַיי (רו׳, וגם הפעל „חאדאטאייסטוועז״) וגם סטריאפצע (ר׳, ומזה „גאטט׳ס סטריאפצע״), פריגאוואר (ר׳; „פסק״ הוא רק בדין תורה, אבל בערכאות רק פריגאָוואָר), דאָקלאָד, דאָפראָס, פאוויעסטקע, פאדקופ („שוחד״ שמעתי רק לעתים רחוקות מאד), אָסטראָג, טורמע (וגם „תפיסה״). ואף המלה הרוסית סראָק, שהיתה כבר בילדותי שגורה מאד, מוצאה מבתי־הערכאות. ולזה שייכות גם המלים הנוגעות לשלטון ה„קהל״, והן כמעט רק פולניות ומזמן קדום. למשל, הקוּנע המפורסמת (Kuna — מלה פולנית עתיקה, ופירושה כהוראת המלה היונית־הרומית שבתלמוד: „קולר״: „הקולר תלוי בצוארו״, זה סוגר־ברזל שנתן בצוארם של חייבי בית־דין, ובלשון אשכנזית „האלסאייזען״), והפאָדאטקעס (פ׳, מסים), וגם הוויבאָרעס (פו״ר; „וואַהלען״ לא ידעו דוברי־ז׳ארגון כלל) עם הגאַלקעס (פ׳, ובז׳ארגון נבנה מזה גם פועל גאַלקעווען״, שאינו בפולנית), וגם הסבארשציקעס עם הסקאזקע המפורסמת (сказка היא מעין „סעמייני ספיסאק״, שגם הוא היה שגור אז בפי כל. אבל „סקאַזקאַ״ בהוראת ספור בדוי, נתקבל להז׳ארגון בזמן מאוחר; בילדותי היו קוראים לזו „בבא־מעשה״).

במקצוע המסחר הגדול (שאף הוא קשור קצת בעניני ערכאות ורשות) לא רב מספר המלים הסלאביות. במקצוע זה שלטה יותר הלשון העברית (כמו שהראיתי במאמרי „היסודות העבריים בז׳ארגון״), ורוב הטרמינים הסלאביים שבו הם מזמן מאוחר (כמעט כולם רוסיים), ומקצתם מתחרים עם הטרמינים העבריים, למשל: „ראסחאדען״ ו„הוצאות״, פאָקופקע ו„קניה״, פריבאַווקע ו„הוספה״. מימי ילדותי אני זוכר במקצוע זה ביחוד את הפאדריאדציק עם ה„טאָרגעס״, ה„פאָסטאַווקעס״ וה„פאדריאדען״ שלו (וגם אז כבר היו קוראים „פאדריאד״ גם לבית־מאפה־מצות; ועד היום איני יודע, מפני־מה זכה העסק היהודי־שביהודי הזה דוקא לשם רוסי!), ובפרט נקבע בזכרוני השם המופשט אָבסטאָיאַטעלסטווא, שהיה רגיל בפיותיהם

של הסוחרים ושמש לשתי הוראות: א) המצב החמרי של אדם: „זיין אבסטאיאטעלסטווא איז „אַ גוטע" או „אַ שלעכטע". ב) מצב־המקחים או כמו שאומרים בלשון־הבורסה „טענדענץ": „די אבסטאיאטעלסטווא פון פלאַקס, פון קארן", וכדומה. — החנונים הגדולים, הסיטונים, היו אגולניקעם (פ') והיה להם סקלאַד (פו"ר) או פאַדוואל (ר'). והמשרתים שבחנויות היו רק „מענציען", ורק בזמן מאוחר נהפכו לפריקאַשציקעם (ר'). („משולחים" היו רק אצל סוחרי־היערות).

מן הדוגמאות הללו כבר ראינו, שגם שמות־המקרה וגם שמות מופשטים נתקבלו מלשונות־הסלאבים. ועליהם יש עוד להוסיף הרבה, הרבה מאד. כי אף־על־פי שכלל גדול הוא, ששמות מופשטים נקראים בז'ארגון במלים עבריות, הרי יש הרבה יוצאים מן הכלל, ועוד בזמן קדום היו המלים הסלאביות מתחרותי במקצוע זה עם העבריות. למשל, ביחד עם „חסד" ו„טובה", התאזרחה מכבר המלה הפולנית לאַסקע; ומלבד „סבה" יש גם פריצ'ינע (פו"ר), ויחד עם משג אמרו גם פרימיער (ר'), ועוד הרבה. וביחוד ראוי לשים לב אל הסאוויעסט הרוסית (וגם „אַ סאוויעסטנער מענץ"), שהיה רגיל בִילדותי בפי הזקנים יחד עם ה„יושר" העברי. נפלא הוא, שלא המלה האשכנזית ולא המלה הפולנית של מושג רוחני־מוסרי זה נודעה לדוברי־ז'ארגון, אלא דוקא המלה הרוסית. אולי מפני שהרוסי ההמוני מרבה להזכיר בדבורו את „הסאוויעסט" יותר מן האשכנזי והפולני.— כמו כן מתמיה הדבר, שדוברי־ז'ארגון לא ידעו „ארדנונג", אלא פאראנדיק (פ' Porządek), כאילו למדו היהודים סדר ומשטר לא באשכנז, שהצטיינה תמיד במדה זו, אלא דוקא בפולין, שהיא מפורסמת באי־סדריה! בכלל, משבאו אל הסלאבים תקף אותם ממש בולמוס של „סדרים": כי מלבד „פאראנדיק" דרשו גם לאַד (פו"ר) וטאַלק (ר'). אך לעומת זה ראו אצל הפולנים גם דברים משונים, כי על־כן קבלו מהם את השם המופשט ציקאוועס (פ' Ciekawość) ואת התואר ציקאווי או ציקאווני (פ' Ciekawny: „א ציקאוונע זאך") א). ובמקום ה„טומעל" האחד, שידעו באשכנז, נודעו להם אצל הסלאבים הרבה מיני מהומות ומבוכות, כמו: טרעוואגע (פו"ר), מישאנינע (פו"ר; „איז געווארען א גאנצע „מישענינע"), סומאטאחע (ר'). ואף כי גם באשכנז ידעו בודאי טעמן של תואנה ועלילות־דברים, עם כל זה ניכר בהז'ארגון רק הרושם של הפריצעפקע הרוסית

א) ואחר־כך, כשראו בראשונה את מלבושי־המודה, שהיו „משונים" בעיני יושבי־הגטו, היו קוראים לכל דבר „משונה" — מאדנע: „א מאדנע זאך, א מאדנער מענש" (ואולם „מאדני" בפו"ר אין לו הוראה כזו).

(וכן גם הפעלים: צעפּענען, זיך צו־אנצעפּענען, שנמצאים גם בפולנית). עלבונות סבלו גם באשכנז, ובפרט בפולין, ואף־על־פי־כן הם זוכרים רק את ה„אבידא" הרוסית (וגם הפעל: „אבידיען", „אביז'איען") הם לומדים לדעת גם קלאפּאט (פ') וגם ווינאדע (פו"ר). הראזגאוואר הרוסי השכיח לאט־לאט את ה„שמועות" הקדמון („געשפּרעך" לא שמעתי כמעט כלל בז'ארגון; אבל עוד הזקנים שבילדותי היו אומרים: „ער האט מיט איהם געהאט א לאנגען ראזגאוואר"). ומשהתחילו להתערב ב„גוים", שמו לב גם אל הצ'יסלא הרוסי („וועלכע צ'יסלא איז היינט ?").

גם ה„נעבעך" המפורסם הוא בודאי פולני (Nieboga, מסכן, אומלל— „ארמעס דינג" באשכנזית). גם הניוועץ המפורסם, שאמא היתה תמיד מצטערת כשאיזה דבר „הלך אליו" („ס'געהט אין ניוועץ") ובילדותי הייתי תאב מאד לדעת איה מקומו וגם מה שמו לנכון (כי גם אמא לא ידעה, אם צריך לאמר „אין ניוועץ", או „אין איוועץ", ובלי אין לא היו אומרים כלל מלה זו), — הנה עתה, על־ידי המלון הפולני, נודע לי מה טיבו: w niwecz פירושו באשכנזית „צו ניכטס". גם .אותו ווארע, שעושים לקבלת פנים של אדם חשוב („מ'האט געמאכט פאר איהם א גרויסע ווארע"), אינו כלל וכלל חידוש יהודי, אלא: פשוט, מלת־קריאה פולנית ! wara = השמר לך! פקח עין! וכל הבטוי „מאכען א ווארע" הוא פולני. כך מתנדפת כל ה„יהודיות האמתית" שבז'ארגון כשפותחים מלון פולני! ומה נאמר ומה נדבר: אפילו אותה הקריאה ה„יהודית שביהודית", „שא"!, שבה משתיק השמש את הקהל בבית־הכנסת ובכל אספה, גם היא — נעביך! — פולנית !Sza (הס!). וגם אותה המלה היפה „ווערלינג" שכל ז'ארגוניסט מתמוגג מתענוג כשהוא שומע או קורא אותה, היא, פשוט, מלה פולנית: wedlug (לפי —, כפי —: „ווערלינג ער זאגט" = לפי דבריו). אפילו את הקריאה: פּע! לקחו היהודים מן המוכן, מן הפולנים, כמו שלקחו טפו! מן הרוסים. וכן אַט, אַבּי, א בילע (פ' byle—אירגענד באשכנזית, ולכן א בילע הן שתי מלות: „א בילע ווער" „אירגענד יעמאנד"), האַק, אז (Az בפולנית יש לה הוראה אחת, שאין כמותה בשום לשון, מעין „כל כך רחוק!", וזהו מה שאומרים בז'ארגון, למשל: „אז פון אמעריקא!"), חיבע (פ' Chyba, „חיבע אזוי!", אבל אומרים גם־כן: „סיידען אזוי" ס'זיי דענן..." וכך מתרגמים המלונים chyba לאשכנזית), — ואפילו אותה הקריאה ה„יהודית": אָי אָי!, שכוונתה מובנת רק על־ידי תנועת הראש והנגון המיוחד שלה (למשל: „אויב איך קען איהם? אָי אָי?") ושגם אני הייתי נוטה לחשוב, על פי התנועה והנגון, שזו היא קריאה יהודית ספּיציפית, — אף היא (Oj oj) ביחד עם התנועה והנגון

שלה לוקחו מן הפולנים והיא מתורגמת אשכנזית: נאַ, אונד אָב! — כך אבדה האילוזיה האחרונה שלי!

מתארי־הפועל ותארי־השם הסלאביים, שהתאזרחו בז׳ארגון, ראוי להזכיר: חיטרע (פו״ר), דזיקע (פ׳ dziki וכן ר׳), פאוואליע (פ׳ pawoli—לאַט), פראסט (פו״ר), פוסט (פו״ר), פאלנע (ר׳; „א פאלנער מענש״; פ׳ pełny), פריקרע (פ׳ przykry—לטורח, לזרא; „ער איז מיר שוין פריקרע״), שאָרסטקע (פ׳ szorstky) „רויה, שטרופיג״ באשכנזית), טעמפּיג (פ׳ tępy — „שטומפפזיניג), סקארבאווע (בפ׳ הוראתו „מגנזי־המלוכה״, וברוסית — „מכלי הבית״, ועל פי שני הפירושים אפשר לבאר מה זה „א סקארבאווער נגון״), אומישנע (משובש קצת מפולנית umyslny; וברוסית умышленно. אבל משתמשים גם במלה העברית „בכיוון״), פאדראבנע (ר׳), מוטנע (ר׳), טוחליע (тухлый), פאַחאַזע (ר׳). את ארבעת התארים הרוסיים האחרונים (ועוד הרבה) שמעתי עוד בילדותי, וגם אין בז׳ארגון תמורתם מלים אשכנזיות. וכן שמעתי כבר אז בדבור הז׳ארגוני את הבטוי הרוסי точь въ точь (כמעט בלי שינוי מן „אות באות״, שהיה רגיל גם הוא בדבור) וגם את הבטוי: „דער סאמע פאסלעדנער—הגרוע והשפל ביותר, וזה מפ׳ ור׳. ועוד זוכר אני מילדותי תואר הלצי יפה, שעכשיו אינו נשמע עוד: „א יאלעווער מלמד״, „א יאַלעווער חזן״, היו אומרים הזקנים על מלמד וחזן ההולכים בטל, בלי משרה, וזוהי מלה פולנית ורוסית; בפולנית פירושה: ריק, שאינו נושא פרי, וברוסית — עקר (ביחוד על בהמה שאינה יולדת).

והנה קודם שאגש עתה אל הפעלים הסלאביים שבז׳ארגון רואה אני חובה לברר יותר את הסבות השונות, שגרמו „להכנסת־אורחים״ זו, כלומר: לקבלת המלים הסלאביות אל תוך לשון־דבורם של היהודים. כי הנה גם מתוך הדוגמאות, שהבאתי עד עתה (שהן רק כטפה מן הים), יראה הקורא, שהיסודות הסלאביים חדרו אל כל מקצעות־הדבור, והם מקיפים לא רק את הצרכים הפשוטים, ההכרחיים, היום־יומיים, אלא גם הרבה ענינים מופשטים, ובכלל דבורים שאין להם דבר עם ההמון ואין אדם נזקק להם לעתים קרובות. ואם כן, לא יספיק הטעם האחד (המקובל אצל כל החוקרים שלנו) של „השפעת הסביבה על־ידי המשא־ומתן היום־יומי עם ההמון בשביל צרכי החיים ההכרחיים״. ולא עוד, אלא שגם ב„צרכי החיים היום־יומיים״ אנו רואים, שרובם נשארו באשכנזיותם. ולמשל, אפילו במטבח, ובשאר המקצועות המסורים ברשות הנשים „קלות־הדעת״ עדיין נקראים הרבה דברים בשמות אשכנזיים. ומה חזית? מפני מה, למשל, השפיעו הסביבה והיחוסים התכופים עם ההמון דוקא על חלק אחד של צרכי משק־הבית ולא על

שאר החלקים? וכדומה מן השאלות הצריכות להתעורר בלב כל מתבונן באוביקטיביות.

ולפיכך צריך לשער, שיש כאן עוד סבות אחרות. בדרך־כלל אפשר להחליט, שהמלים האשכנזיות, שהיו שגורות בפי היהודים „מאז מעולם", אותן לא החליפו במלים סלאביות. ואותן המלים האשכנזיות, שהיו „רפויות בידן", אם מפני חדושן, או מפני מעוט־השמוש בהן, או שהדברים המסומנים בהן לא היו ברורים להם, — אותן שכחו, פשוט, בזמן קצר או ארוך והכניסו במקומן מלים סלאביות. וגם צריך לדעת, שבדורות הקודמים לא היתה הלשון האשכנזית מוצקת וקבועה כבדורות האחרונים; להרבה דברים ומושגים לא היו מלים קבועות, אלא פעם היו קוראים להם כך ופעם כך, וכל עיר ועיר וגם כל כפר וכפר היו להם מלים שלהם; והיהודים שהיו נודדים באשכנז מעיר לעיר ומכפר לכפר, הרגישו ביחוד את כל הקושי שבערבוביה זו, כי היו נבוכים ולא ידעו איזה שם יקראו לדבר פלוני ולמושג פלוני. ועל כן נמצא אצלם חלק גדול מאוצר המלים שלהם תמיד במצב היולי, „הכל רופף ונמס", ולא נשתרש עמוק בלבם וגם לא בזכרונם. וכשבאו לארצות־הסלאבים ומצאו שם מלים קבועות וברורות לאותם הדברים, שהיו „הן ולאו ורפיא בידם", השליכו מעליהם „סבל־ירושה" זו, שלא הרגישו לו חבה יתרה, וקבלו ברצון את המלים הסלאביות. טעם זה יש להתקבלותן של הרבה מלים סלאביות, שאינן נכנסות כלל לסוג של צרכי־החיים היום־יומיים".

כמו־כן צריך לדעת, שבארצות־הסלאביים נודעו ליהודים הרבה דברים, שנעלמו מהם באשכנז, אף־על־פי שהדברים לא היו חדשים כלל. באשכנז היו היהודים באמת „עם לבדד" (ביחוד אחרי שהתגברו הצרות והגזרות למן „המגפה השחורה" במאה השניה והלאה), והעולם הגדול וחיי־הטבע היו סגורים ומסוגרים בפניהם, וממילא היה אוצר מליהם חסר כל אותן המלים, שהן נוגעות לתולדות־הטבע, וכיוצא באלו. ורק משבאו אל הסלאבים, שעל־פי רוב לא התיחסו אליהם בשנאה עזה כהאשכנזים, התחילו להתעניין בחזיונות העולם הגדול ובכל פרטי־הטבע, וכמובן, הוכרחו לקחת מן הסלאבים את השמות והתארים והפעלים שבמקצועות הללו ש„נתגלו" להם.

ועוד זאת: יש שבז'ארגון קוראים לאיזה דבר בשם סלאבי ולא בשם אשכנזי (והוא הדין בפעלים), פשוט, מפני שהמלה האשכנזית לא היתה בעולם לפני מאתים שנה או גם לפני ק"ן שנה. מלים כאלו יש הרבה מאד; ובזה יתורצו הרבה פליאות שבז'ארגון.

אך מלבד כל הסבות הללו יש, לפי דעתנו, עוד סבה רבת־ערך, שהיא מונחת בטבעם של היהודים, — והיא: אהבת הקיצור והדיוק. מיום שגלינו מארצנו,

מיום שחדלנו לחיות כדרך־הטבע היינו ל„עמא פזיזא״, לקצרי־רוח, וגם בלשון־הדבור השתדלנו רק לקצר. ומשעה שנהפכנו, בגלות, לאומה של תגרנים, נהיינו ל„מעשיים״, למקפידים על הדייקנות בדבור, שלא לבוא חס־ושלום לידי טעות,— כדרכם של אנשים סוחרים לדבר דברים ברורים: „ברחל בתך הקטנה״. מתוך השאיפה הנפרזה „לקצר בדבורים״ (שלזה גרמה בודאי גם השפעת הלשון העברית המצוינת בקצורה), נראה כאילו שמו להם היהודים בז׳ארגונם לחוק: „כל דבר, שבסלאבית אפשר להביעו במלה אחת ובאשכנזית רק בשתי מלים או במלה מורכבת, צריך לבכר בו את הסלאבית. ומתוך „מעשיותם״ ודייקנותם היתרה נראה כאילו קבעו להם כלל זה: כל מלה אשכנזית, שיש לה הוראות שונות, או שהיא דומה במבטא (אם גם לא בכתב) למלה אחרת, באופן שאפשר לטעות בכוונתה, — וכן אם בכלל אין היא מסמנת את הדבר בדיוק הרצוי, — צריך להחליפה במלה סלאבית. על־פי שני ה„חוקים״ הללו תתבאר לנו זכות־מציאותן של הרבה מאות מלים סלאביות בז׳ארגון ויתישבו לנו הרבה קושיות ופליאות. על־כן פעמים שכלי־אחד, שהוא מורכב מחלקים שונים, נקרא בז׳ארגון כולו בשם אשכנזי וחלקיו נקראים בכנויים סלאביים. למשל: את הכנור ידעו היהודים היטב גם באשכנז, כי על־כן נשאר בז׳ארגון באשכנזיותו: „פידעל״. אבל מיתרי הכנור וה„קשת״ נקראים בז׳ארגון רק בשמות סלאביים: סמיצ׳יק (פ׳ Smyczek וכן ברוסית) וסטרונעס (פו״ר), מפני־מה מאסו במלים האשכנזיות „באגען״ ו„זאיטען״? משום דייקנות יתרה: כי באגען יש לו הוראות שונות (קשת של מורים בחצים, גליון של נייר, ועוד), ואם־כן אינו מדויק, ואם נאמר „פידעל־באגן״ הרי זו אריכות יתרה; וגם „זאיטע״ דומה בצלצולה (אם גם לא בכתיבתה) אל „זייטע״ (צד), ואם־כן גם היא נותנת מקום לטעות. ולפיכך נטלו היהודים בפולין תמורתן מלים סלאביות מדויקות וברורות, ואת ה„פידעל״ עצמו לא שִנו, שהרי הוא אינו נותן מקום לטעות. וביחוד ניכרת השאיפה לקצור ולדיוק בפעלים הסלאביים שבז׳ארגון, כמו שנראה להלן.

ואף־על־פי־כן, אחרי כל הטעמים המובאים, עוד נמצא בז׳ארגון מלים סלאביות הרבה מאד, שהתאזרחו מזמן קדום לפי הערך ושאי־אפשר להצדיק את מציאותן אף באחד מן הטעמים הנזכרים. מלים כאלו עלולות להביא את החוקר ממש לידי „יאוש״, שהרי הן מוכיחות, שאין כאן שום „שיטה״ ושום „ברירה״, אלא, פשוט, „חטיפת״ מלים סלאביות בלי שום טעם ובלי שום הכרח (כי את המלים הללו אי־אפשר להצדיק אפילו ב„סוגסטיה״ של הסביבה). למשל, הנה אברי גוף האדם היו בודאי ידועים ליהודים גם באשכנז, ואף אמנם רוב חלקי־הגוף נשארו בז׳ארגון באשכנזיותם, — ובמה נשתנו הכתפים, שקראו להם דוקא פלייצעס (פ׳ Plecy, וגם

ר׳)? בקצת מקומות אומרים אמנם, גם „אכסעלן״, שאינו מדויק כל־כך, אבל שולטער, שהוא מדויק וברור וגם מלה עתיקה — לא שמעתי מעולם בז׳ארגון. לא אתפלא על השפם, שנודע בז׳ארגון רק בשם פולני וואנצעס (Wąsy) — כלום יש לך אומה, שהשפם חשוב ונכבד אצלה כהאומה הפולנית? הלא השפם הוא תפארת גאון־פולין, ועל־כן משום „דינא דמלכותא״ מחויבים היו היהודים בפולין לקרוא לו בשמו הפולני. וכמו־כן אפשר לישב בדוחק את סלאביותם של המארדע והפופיק, אבל מפני־מה בחרו בקישקע (פו״ר) ובפיאטע (ר׳) ומאסו בכנויים האשכנזיים? ומי חכם ויבן קוריוזום זה: ל„צד״ (שבגוף) קוראים בז׳ארגון רק „זייט״, אבל יש בטוי מיוחד: „ער געהט די הענד אין די באקעס״ (פו״ר), ובו יש דוקא מלה סלאבית; ומפני מה נשאר בז׳ארגון „ארבעס״ ולא נשארו „באהנען״א), אלא באָב סלאבי (אולי מפני קרבת צלצול־המלה?). ומפני־מה קוראים לקנה־רובה „ביקס״ (אשכנז׳) ולתותח דוקא הארמאט (פ׳ Armata, מרומית)? — ועוד שאלות כהנה וכהנהב). אפשר, שאחרי חקירות מרובות יעלה בידינו לגלות את הסבות, שהכריחו את היהודים בפולין וליטא להשתמש דוקא בכנויים הסלאביים הללו. לעת עתה אין הסבות הללו ידועות.

ועתה נבדוקה־נא את הפעלים הסלאביים שבז׳ארגון ונחקורה, איזו סבות גרמו לקבלתן. נתחיל בהפולנים וב„משותפים״, כי הם קודמים בזמן. הפועל היותר „עתיק״ הוא, כנראה, הארעוועו (פ׳ harować), שהוראתו בפולנית „עבוד ביגיעה רבה״. באשכנזית אין פועל כזה, שיביע את הרעיון במלה אחת (באופן היותר קצר צריך לתרגמו בשתי מלים: „אנגעשטרענגט ארבייטען״, וכיוצא בזה), ומאהבת הקצור והדיוק קבלו היהודים את הפועל הפולני (ובפרט שהיא מלה שגורה מאד בפי ההמון הנוצרי). גם האדוועון (פ׳ hodować) הוא מן „העתיקים״, ואף־על־פי שמשתמשים גם בפועל עברי „מגדל זיין״, אך מכיון שהוא „ממקצוע־הנשים״ אין להתפלא על התאזרחותו (וראוי להעיר, שבפולנית הוא נאמר ביחוד על גידול צאן ובקר). גם הפעל „היהודי שביהודי״ שטאטקעווען הוא פולני Statkować, וגם התואר שטאטעצ׳נע), ואין דוגמתו באשכנזית במלה אחת. בלאנדזיען (פ׳ błądzić) הוא רק בהוראת „תעה בדרך״; אך להוראת „טעה״ (ברוחניות) אומרים „זיך טועה זיין״, או „האבען א טעות״ (בתרגומי עברי־טייטש

א) בתרגומי עברי־טייטש לתנ״ך מתורגם „פול״ — „באנן״. ואף שאמרתי בראש מאמרי, כי מתרגומים כאלה אין להביא ראיה, הרי בכל אופן נוכל לדעת מהם, איזו מלים אשכנזיות היו שגורות בפי היהודים בזמן קדום לפי הערך. שהרי מובן מאליו, שמלים אשכנזיות, שלא היו ידועות ליהודים מעולם, לא יכלו למצוא מקום בתרגומי ע״ט לתנ״ך.

ב) עדיין לא הוברר לי, מפני מה אומרים בז׳ארגון דוקא „פלימעניק„ ו„פלימעניצע״ (רוס׳) ולא כבאשכנזית ואף לא כבפולנית! יש לישב בדוחק, אבל רק בדוחק.

לתנ״ך בא תמיד „פאראירט זיין״ בהוראת „תעה״, ועל־כן בחרו היהודים אחר־כך ב„בלאנדזיען״ שהיא מלה אחת). האפען (פ׳ chapać, וגם ר׳) הוא בודאי ברור ובולט יותר מכל הפעלים האשכנזים המקבילים לו. גם הוליען (פ׳ hulać וגם ר׳) קשה למסור בדיוק באשכנזית; ופועל סלאבי זה הובא לז׳ארגון, לפי השערתי, על־ידי ה„חסידים״ הראשונים (וגם השם „הוליאק״). — והנה רשימה קצרה של פעלים פולניים, שבאשכנזית אי־אפשר לאמרם במלה אחת, ולפעמים אף לא בשתי מלים: בריקען (brykać, וגם ר׳ = בעוט ברגליו); זיך צעפען (פו״ר); דאקאזען (dokasać, בהוראת השג בעתו, „הספק לעשות״); זיך קוליען [קולימען] (kulać; באשכנזית = איין פורצעלבוים שלאגען״); זיך קוואפען (kwapieć się: „ער קוואפעט זיך דערויף״); ראנדזיען (rządić; באשכנז׳ אפשר לתרגמו „ווירטשאפטען״, אבל כלום ימסור תרגום כזה את כל כוונתו?); סטראשענען (straczyć, וגם ר׳; באשכנז׳ „איינשיכטערן״, אבל מלה זו צעירה היא לימים לפי הערך). ועוד הרבה כאלה, שמתבארים על־ידי אהבת־הקיצור.

והנה רשימה קצרה של פעלים פולניים, שאמנם יכולים הם להאמר באשכנזית במלה אחת, אבל במלה לא מדויקת כל־כך, כי יש לה עוד הוראות, או שיש לטעות בכוונתה, או שהוראתה בכלל לא היתה קבועה וברורה: ברוקירען (brukować, וגם השם „ברוק״; באשכנז׳ „פפלאסטערן״ אינו מדויק, כי יש לו עוד הוראות; וגם אין לשכוח, שהמנהג לרצף את הרחובות באבנים הוא מזמן מאוחר, והיהודים, קודם שבאו לפולין, אולי לא ידעו כלל את המנהג וממילא גם לא את הפעל האשכנזי); ניצעווען (Nicować; באשכנז׳ „ווענדען״ אינו מדויק וברור כלל); פלאנטערן [פארפלאנטערן] (plątać; „פערוויקלען, פערווירען״ אינם ברורים ואינם מספיקים); סקראבענען (skrobać; „קראַטצען״ אינו מדויק כלל, וגם שאר תרגומיו אינם מספיקים); אוּוואז׳ענען (פו״ר, בהוראת „נשא פנים״; „בעריקזיכטיגען״ אינו מוסר את כל הכוונה); ז׳אלעווען (Zalować; „שאָנען״ באשכנז׳ אינו ברור כל־כך). ועוד הרבה מאד.

גם הפעלים הרוסיים, רובם אפשר להצדיק מציאותם על־פי אחד מן הטעמים הנזכרים. למשל: ספארען (спорить), חיטרעווען (хитрить), חלאפאצ׳ען (хлопотать), האדאטאיסטווען, האחאצ׳ען (хохотать), זיך שושקען (-шушкаться), זיך יאווען (явиться), בהוראתו הפוליצית, וגם בהוראת „הגָלה „הופיע פתאום״: „האט זיך געיאוועט גאר א נייער מענש״), וביחוד הפעל „היהודי שביהודי״ פראווען править; למשל: פראווען דעם „סדר״; ובפרט בלשון ה„חסידים״ — שהם, כנראה הכניסוהו לז׳ארגון — „פראווען חסידות״, „פראווען נקיות״, ועוד).

אבל יש הרבה פעלים סלאביים, שיכולים להאמר גם באשכנזית בדיוק ובקצור הרצוי, ולמציאותם בז׳ארגון אין טעם מספיק (מלבד הטעם, שהם פעלים השגורים בפי ההמון, כמו שכמעט כל הפעלים הסלאביים שבז׳ארגון עוסקים בענינים המוניים). למשל: בורצ׳ען (פו״ר), חראקען (פו״ר), חליפען (פו״ר), חראפען (פו״ר), דרעמלען (פו״ר), קאָרמען (ר׳ ופ׳, וזה בא מחדר־הילדים על־ידי המיניקות), קאנצ׳ען (פו״ר), ראניען (פו״ר, ולא „פערוואונדען״!), סמאליען (פ׳ smalić, וגם השם „סמאלינעס״), זיך סטאראיען או סטארען (פו״ר), ושלשה פעלי רוסים: באלבען, באלאקען, באלטאיען (תמורת „שוואטצען״ או „פלאפפערן״). זיך האדזיען (ר׳ годиться) או זיך ברידזיען (פ׳, אף־על־פי שהאשכנזי „זיך עקלען״ אינו פחות מדויק). איספארצען (испортить), אבל אומרים גם „מכולה מאכען״), פאליען (כך תרגום לי רבי תמיד פעל „נכש״ שבתלמוד, והיא מלה רוסית полоть; תרגומו האשכנזי „יאָטען״ הוא, אמנם, עתיק מאד, אבל מפּם שהיהודים לא הרבו להשתמש בו — בודאי השתמשו בו רק בשעת למוד גמרא — שכחוהו ולקחו במקומו את המלה הרוסית, ששמעו לעתים קרובות מפי האכרים), ועוד הרבה מאד.

מן הפעלים הסלאביים המורכבים (כלומר: שיש בראשם אחד מסמני־היחס: по-, за-, до וכו׳), לא הכניסו היהודים לז׳ארגונם אלא מעט. כאילו הרגישו סוף־סוף, שזהו „בארבאריסמוס״ גדול יותר מדאי, נמלכו והחליטו, שיפה יותר לתרגם לאשכנזית את הפעלים המורכבים (על תרגומיהם ה„יפים״ נדבר עוד מעט). ואלה הם ה„מורכבים״, שהכניסו ללשון דבורם „כמו שהם״: דאקאזען (פ׳ dokazac עיין למעלה), דאקוצען (докучать, וכן פ׳) אטפראוועו (ר׳, ופ׳ — од), פאפראוועו (פו״ר), פאטאקעווען (פו״ר; אמור „הן״ לדברי־חברו), פאפאדיען (попадать), פאוויאנען (повянуть, במקום פערוועלקט״), פאספייען או אוספייען (ר׳ успѣть, по-), פאצ׳יטאיען (ר׳ = почитать), זיך פריסטראיען (ר׳ пристроиться, מצוא עסק או משרה וכו׳), ועוד שנים, שלשה. באחדים מן המורכבים נהגו כך: תרגמו את סימן־היחס, ואת הפעל גופו השאירו בסלאביותו. למשל: zalatać — פארלאטענען; засорить — „פארסארען די אויגען״; пришпилить (וכן פ׳) — צושפילענען; przytulić — זיך צוטוליען, podburzyć — אונטערבורען.

והנה עד עתה ראינו, שהיהודים לקחו רק מן המוכן, גם בשמות, גם בפעלים, גם בתארים; פעם לקחו בחשבון ודעת, ופעם — בלי ישוב־הדעת. אבל יצירה לשונית עצמית אין בכל אלה, שהרי הכניסו את המלים הסלאביות ללשונם כהויתן, ולא קנו אותן בשום שנוי. ואולם עתה אנו מגיעים אל מקצוע גדול, שבו הראו כח־יצירה — לא יצירת יש מאין, כי איך יבואו אנשים יהודים

ויחדשו מלים בלשון, שאינה לא לשונם הלאומית ולא לשון־מדינתם? — אבל יצירה תרגומית: תרגומים ממלים סלאביות (כמעט רק פעלים) ללשון האשכנזית שלהם.

פעלים, וביחוד פעלים מורכבים ומתורגמים מסלאבית, נמצאים בז׳ארגון ממש עד לאין מספר. רובם צעירים לימים (ויש תרגומים כאלה, שנעשים גם עתה לעינינו), אך יש בהם הרבה, שכבר עברו עליהם דורות אחדים, ואולי גם מאות שנים. ואני אביא בזה דוגמאות מאותם שהיו „אזרחים נכבדים" בז׳ארגון עוד בילדותי.

ראו היהודים אצל הסלאבים הרבה פעלים (ביחוד מורכבים), שאין דוגמתם בלשון האשכנזית שלהם (מפני שהרוח האשכנזי יצר מלים אחרות לאותן הפעולות) או שבאשכנזית אינם מדויקים כל־כך ואינם קצרים כל־כך; ולהכניסם ללשונם „כמו שהם" אי־אפשר (שהרי הזמנים משתנים ועמהם גם טעמם של דוברי־ז׳ארגון), — והתחכמו לתרגמם לאשכנזית ב„דיוק", בדיוק מבהיל ומדהים (ממש מעין התרגומים המפורסמים מז׳ארגון לעברית שבספר „מגלה־טמירין"), בדיוק העלול להביא את האשכנזי האמתי לידי צחוק או לידי הקאה או לידי התעלפות — הכל לפי הטֶמפראמנט שלו. אבל אין בכך כלום — המטרה הֻושגה: הז׳ארגון נתעשר עושר עצום על־ידי התרגומים ה„מדויקים" הללו, אם גם על־ידם נכנס רוח סלאבי אדיר וחזק אל הז׳ארגון הרבה יותר משנכנס על־ידי המלים הסלאביות בעין, וגם חוש־הלשון ורגש־היופי נפגמו על־ידם הרבה יותר.

הנה דוגמאות מתרגומי פעלים פשוטים (בלתי־מורכבים): זיך נעהמען צו... (brać się), וכן ר׳. באשכנזית אומרים („זיך הערא̈נמא̈סען — א̈נשיקען"); זיך וועלען („ס׳ווילט זיך". ר׳ хочется, וכן פ׳. באשכנזית „לֻוסט האבען, נעליסטען"); זיך קרימען (פ׳ krzyvić sie בהוראת עִוֵה פניו לאות אי־רצון. באשכנזית מביעים זאת במלים אחרות, ו„זיך קרימען הוראתו רק כפשוטו „התעקם"); זיך קא̇צלען kocić sie, וכן ר׳; לאזני האשכנזים זה ברבריסמוס נורא, אבל האשכנזי צריך „להרבות בדבורים" כדי למסור פועל זה); אבקריכען (כן אומרים בז׳רגון על בגד, שנטשטש צבעו; וזהו תרגום מפולנית pelzać, שעיקר פירושו „זחול" — כמו ползать ברוסית — ובהשאלה כבז׳ארגון; באשכנזית יש לזה פעל „פערשיסען") ועוד כאלה. וכאן מקום להעיר על קצת ניבים ז׳ארגוניים, שהז׳ארגוניסטים מתפעלים מהם וחושבים אותם ל„יהודית אמתית" (מפני שאין כמוהם באשכנזית ובאמת הם „תרגומים מדויקים" מסלאבית. למשל: ביי איהם שיט זיך א בערדיל (דבור חביב של שלום־עליכם), וזה לקוח מפולנית sypac się, שעיקר פירושו „זיך שיטען" (כמו сыпаться ברוסית — ובהשאלה „הֵחֵל לצַמֵח" שערות) או: „פארבייסען דעם צונג" — הפסק פתאום בדבורו מפני שהרגיש, שנכשל

בלשונו: זה תרגום מרוסית (закусить языкъ). וכן: האבען א הארץ אויף איינעם" — имѣть сердце на. או „די הארץ איז איהם אבגעגאנגען" (המתו שככה), ברוסית — отошло сердце. וכן: „אראפ פון צורה" (מעין „נפלו פניו" בעברית) спасть съ лица (בטוי נושן). „אראפ פון מוח" — сходить съ ума. ובכלל בדקתי ומצאתי, שכמעט כל הבטויים ודרכי־הדבור המיוחדים שבז'ארגון הם לקוחים או מאשכנזית או מסלבית, ומקצתם גם מעברית, — אבל יצירה עצמית קשה למצוא. ועל זה, אמנם, צריך להתפלא—מי שחושב את הז'ארגון ללשון יהודית...

אך ביחוד „הפליאו" לעשות בתרגומי הפעלים המורכבים. העבודה לא היתה, אמנם, קשה ביותר: מתרגמים את סימן־היחס הסלאבי לחוד ואת הפעל לחוד, ואחר־כך מחברים את שתי המלים לפועל מורכב אשכנזי — וה„יצירה" נשלמה. באופן כזה יש שהתרגום יוצא כמעט כהוגן; ויש שהיה רק נגד רוח הלשון האשכנזית ומי שאינו „אשכנזי" לא נפגע; אך יש — וזהו על פי רוב — שהתרגום נראה ממש כמעשה־קונדס, כבדחנות גסה[א]. והנה דוגמאות מכל מיני התרגומים הללו:

זיך דערשלאגען צו... (פ' dobyć się, וכן ר'; באשכנזית: „זיך הערויסארבייטען"). דערעסען (פ' dojadać; ר' надоѣдать; „איבערדריסיג ווערדען"); וכן כל הפעלים המתחילים בסימן־היחס до מתורגמים בז'ארגון „דער" — „ער" — באשכנזית). והפעלים החוזרים, המתחילים בסימן־היחס на (פ' na), והוראתם: עשה דבר למדי או יותר מדי, — מתורגמים בז'ארגון: „זיך אנ—". (במקום שבאשכנזית צריך להוסיף מלה מיוחדת לביאור הכוונה, ורק בפעלים מועטים מאד יש באשכנזית הוראה כזו לסימן־היחס „אנ —", ורק בלשון־ההמון, למשל: „זיך אנלייענען" (פ' naczytać sie, וכן ר'; ובאשכנזית „זיך זאטט לעזען"); זיך אנגעהן (פ' nachodzić się, — „פיעל געהען", „זיך מידע געהען"); זיך אנלעגען [וגם זיך אנזעצען] (פ' nalegać — הפצר מאד). וכן: זיך אנעסען, זיך אנטרינקען, זיך אנזעהן, ועוד הרבה מאד, שעיקר הוראתם הפרזה — תורגמו „בדיוק" מסלאבית, מאהבת הקיצור, אך כנגד רוח הלשון

א) תרגומי פעלים כאלה נעשים במדה מרובה בימים האחרונים (שהרי צרכי העתונות הז'ארגונית מרובים והלשון „היהודית" דלה ואי־קולטורית). זוכר אני, שלפני שנים אחדות נוצר בבית המערכת של ה„פריינד" פועל חדש „איבעראנדערשען". „יצירה" משונה כזו היתה צריכה, לכאורה, להתקבל בתרועת צחוק־לעג. אבל, אדרבה, על „יצירה" זו דברו הז'ארגוניסטים בהתפעלות עצומה, ואחד מ„גדוליהם" אמר, שזוהי יצירה „יהודית שביהודית". ואיש לא נועז לגלות את הסוד, שזה תרגום מן הפועל הרוסי переиначить; пере איבער, иначе אנדערש, וכל המלה ביחד — „איבער אנדערשען". כפתור ופרח!

האשכנזית. כמובן, אין אני רב את ריב האשכנזית, ואך כוונתי היא, שבזה שקלקלו את האשכנזית עדיין לא נעשתה הלשון ל„יהודית״! והפעלים המורכבים עם סימן היחס — от, פ׳ — od, מתורגמים בז׳ארגון תמיד: אב, —; אמנם גם באשכנזית הם נמסרים על־פי רוב בסימן־היחס „אב״, — אבל לא כולם; ובז׳ארגון „לא פלינ״. למשל: אבלעגען (פ׳ odkladać, וכן ר׳; ובאשכנזית „אויפשיעבען״ דחה לזמן אחר). אבגעהן (בהוראת „המום הקרח״; וזה מרוסית отходить, וזה תרגום בלי חשבון ודעת; ובאשכנזית אומרים דוקא בדיוק „אופטהויען״). זיך אברופען (ר׳ откликнуться; אזנו של האשכנזי נפגעת מתרגום בארבארי זה, אבל האשכנזי מחויב למסור פועל זה בשלש־ארבע מלים!). ועוד הרבה קוריוזים כאלהא). ולזה שייך גם הפעל הרוסי описать (וכן פ׳), שבז׳ארגון הוא מתורגם בפשיטות אבשרייבען, והאשכנזי אומר באריכות, אבל בדיוק: „גענויכטליך פערשרייבען״ או „— אויפנעהמען״ (אולם בזמן מאוחר התחיל לומר „ביהודית אמתית״: אָפּיסיוועט די אימושצעסטוואָ).

הפעלים הסלאביים המורכבים עם סימן־היחס — под (פ׳ — pod), שמספרם מרובה מאד, תורגמו לז׳ארגון תמיד „אונטער —״, בלי יוצא מן הכלל, למשל, אלה שכוונתם „עשה דבר בחשאי״: אונטערקויפען (ר׳ подкупать, וכן פ׳; באשכנזית „בעשטעכען״); אונטערצינדען подживать, פ׳ podpalić, באשכנזית „בראנדשטיפטען״, „אנשטעקען״); אונטערזאגן (ר׳ подсказать, וגם פ׳; „צור־פליסטערן״, „פארזאגען״); אונטערחאפען (ר׳ подхватить; האשכנזי מבטא זאת במלים אחדות), ועוד. ואלה שהוראתם פעולה ההולכת ומתקדמת (שבאשכנזית הם נמסרים בסימן „הערא —״, „הינצו —״), למשל: אונטערגעהן (ר׳ подходить — הערארקען); אונטערוואַקסען, подростать, וכן פ׳; — „הערנוואקסען״). ובהוראות אחרות: זיך אונטערעסען (פ׳ podiść sobię, שבאמת קשה למסרו באשכנזית בקצור מדויק), וכן אונטערדרעמלען (פ׳), ועוד.

הפעלים המורכבים עם סימן־היחס — пере (פ׳ — prze), והם מרובים מאד, מתורגמים לז׳ארגון תמיד: „איבער —״, בין שהכוונה הִשָׁנות הפעולה בשנויים

א) הפועל הרוסי отговорить הוראתו גם: „הסר קסמים על־ידי לחש״, ומזה בז׳ארגון אבשפרעכען א עין הרע (באשכנזית אומרים בהוראה זו: „בעשפרעכען״; וכנראה, היו גם היהודים אומרים כן קודם שבאו לפולין, ואחר־כך תקנו את הפעל לרוח הסלבי. וראיה לדבר, שהרי בז׳ארגון המאוחר אין משתמשים כלל בפועל „שפרעכען״, מלבד בבטוי הנזכר). ויש עוד פעל רוסי, בהוראה דומה לזו: заговорить, וגם הוא מתורגם לז׳ארגון „בדיוק״: פאררעדען די ציינער; אך באשכנזית יש רק הפעל האחד „בעשפרעכען״, גם לכאב־שנים. ומזה יש לכאורה לשער, שהמנהג ללחוש על השנים למדו היהודים מן הסלאבים. ואמנם, זוכר אני מילדותי, שהלחישה על השנים היתה נעשית רק על־ידי „גויה״, בעוד שהלחש לעין־הרע היה מסור, כמובן, רק ליהודים.

(שאז יבואו באשכנזית עם סימן־היחס „אומ—״; בז׳ארגון אין בכלל פעלים עם „אומ—״), בין בשאר הוראות. למשל: איבערשרייבען переписать) „אומשרייבען״). זיך איבערטאהן (переодѣваться. — „זיך אומקליידען״), זיך איבערטראגנען (переноситься, וכן פ׳; החלף דירתו — „אומציהען״). ובהוראות אחרות: איבערבעטען (פ׳ przepraszać, — „אבביטטען״); איבער־בייסען (בהוראת „סעוד לבו מעט״, וזה תרגום מפולנית przekąsać. אבל באשכנזית „אימביס נעהמען״); איבערשלאגען די רייד (перебить рѣчь, ובאשכנזית „אונטערברעכען״, וגם זהו, אמנם, תרגום מדויק מרומית וצרפתית), ועוד כהמה וכהמה.

ביחוד מעניין תרגום הפעלים החוזרים, שבראשם — раз — рас (בפ׳ — roz). פעלים כאלה, אם אינם חוזרים, מקביל להם באשכנזית לפעמים הסימן „אויסאיינאנדער—״, או „צער — ״; אך בפעלים חוזרים משמשים באשכנזית סימנים אחרים ומלים אחרות. ואולם בז׳ארגון מתורגמים גם הפעלים החוזרים הנזכרים תמיד: זיך פאַנאַנדער—, זיך צו — („צו — בז׳ארגון נתכווץ ונשתבש מן „צער — ״ האשכנזי, ובהוראתו זו אין הנגינה בו אלא בפעל המורכב עמו; אך יש „צו — ״ בהוראת „הינצו — ״, ואז הנגינה בו). ומזה תוצאות להרבה קוריוזים מגוחכים. על־ידי תרגום „מדויק״ זה נתעשר הז׳ארגון בהמון פעלים נחוצים, שאין דוגמתם באשכנזית. למשל: זיך פאנאנדערוויינען או צוויינען (ר׳ расплакаться וכן פ׳; באשכנזית צריך לבטא זאת באריכות) וכן זיך פאַנאַנדער־צולאכען, זיך פאנאנדער־שרייען וכו׳ — הכל מסלאבית. ביחוד מצוין הפעל: זיך פאנאנדער צאהלען (расплачиваться), שהוא באמת ברבריסמוס נורא; אבל כמה מלים צריך האשכנזי לומר כדי להביע בקירוב את כוונתו של פעל נחוץ זה? — ואולם בפעלים ממין זה אפשר לבוא לידי ערבוב־המושגים דוקא בז׳ארגון, שהוא בהול כל כך על הדייקנות. למשל: את הפעל הרוסי расписаться („קוויטירען״ באשכנזית) מתרגם הז׳ארגון, כדרכו, זיך פאנאנדערשרייבען; אבל הרי כך אומרים בז׳ארגון גם להוראת „השתקע בכתיבה״. וכן זיך פאנאנדעררעדען יש לו גם שתי הוראות (ואולם בהוראה אחת אומרים גם „זיך צורעדען״).

ראויים להזכר גם הסלאביסמים הללו: זיך איינהאָרען (вслушаться, וכן פ׳); פארפאהרען פ׳ (zajeżdżać, וכן ר׳; בהוראת „סור אל — ״). אויסרעדען (פ׳ wymawiać, выговорить; והשם ווינאוואר נתקבל כבר אל הז׳ארגון כמו שהוא); אויסגעבען די טאכטער (פ׳ wydawać za, וכן ר׳); זיך איינגעבען (удаваться, וכן פ׳) ועוד כאלה. ולפי דעתי, גם הבטוי הז׳ארגוני זיך אבטראגען

הוא תרגום מפולנית (wynosić się), אם גם תרגום לא מדויק, שהרי „בדיוק" היה צריך לומר זיך „ארויסטראגען"א).

לא אכחד, שבתור חובב חקירות בלשניות אני מתעניין מאד בז׳ארגון שלנו, שהוא מלא „גנזי־נסתרות" ואוצרות של חדושים לשוניים. אך כמו־כן חייב אני להודות, כי כל מה שאני מוסיף להתעמק בו הוא נעשה זר לנשמתי היהודי יותר ויותר. אני מרגיש יותר ויותר, שמתוך ז׳ארגון זה נושב אלי לא רוח יהודי, אלא רוח אשכנזי־סלבי. ומי יודע, אם לא דוקא אי־יהדותו, דוקא נכריותו, היא היא שמצאה חן גדול כל כך בעיני כת ידועה בקרבנו, שאפילו העתונים העבריים נגררו אחריה שלא מדעת. הרי קשה התבוללות שלא מדעת מהתבוללות־מדעת והדברים עתיקים.

א) יש להעיר כאן, שעל־ידי השפעתה של הלשון הפולנית נוצרו בפי עמנו, במאות השנים האחרונות, גם מלים עבריות. ולמשל נתברר לי עתה, שהמלה „מזומן" (כסף מזומן) היא תרגום מדויק של המלה הפולנית Gotòwka (בארעם געלד; וזה מן gotòw — מוכן ומזומן). ומשום זה יש אומרים בז׳ארגון גם „גערייטע געלט". וכבר הראיתי במקום אחר, שהמלה „מזומן", „מזומנים", אף־על־פי שלא נתקבלה אל הלשון הספרותית אלא בימים האחרונים, היתה שגורה בפי העם זה מאות שנים, כמו שיעידו מכתבי־מסחר וכתבי־„תנאים" מזמן קדום לפי הערך (והמלה Gotòwka היא מן המלים ה„עתיקות" בפולנית).

שמות היהודים *

א.

קורות שמותיהם של היהודים נותנות לנו חמר רב־הענין ורב־הערך לקורות התרבות העברית ולקורות היהדות בכלל. על־פי השמות שנקראו בהם היהודים בתקופות שונות, נוכל להעריך את מדת התפתחותה של הלשון העברית ושל הלאומיות העברית, בכל אחת מן התקופות ההן. על־פי שמותיהם של היהודים, נוכל לדעת, באיזו תקופה טפחו היהודים את לשונם ביתר חבה, ובאיזו תקופה הזניחו אותה.

כי בדורות הקדמונים לא היו היהודים נוהגים לקרא לבניהם ולבנותיהם בשמות קרוביהם שמתו (כנהוג עתה). בספרי־הקדש אין שום זכר ומנהג שכזה. העברי העתיק היה קורא לבנו או לבתו שנולדו לו, שם שיש בו איזו ברכה לנולד או תהלה לאלהים או רמז למאורע חשוב שקרה באותו הזמן. על פי רוב „המציא" האב בעצמו (או גם האם) את השם לבנו או לבתו; ואם השם היה נאה רק לאותו הילד או לאותה הילדה, או שהיה רומז למקרה שלא נשנה עוד, אזי נשאר השם הזה שמו הפרטי, „קנינו הפרטי" של אותו הנקרא בו בראשונה: דורות רבים עברו, ואיש אחר לא נקרא בשם כזה. למשל: שמותיהם של ה„אבות" ו„האמהות" לא נזכרו עוד באנשים אחרים בכל התנ"ך; וגם בימי הבית השני, וגם מאות שנים אחרי החורבן השני, לא נזכר שום איש יהודי ששמו „אברהם" (בשם „יצחק" ויעקב" נקראו תנאים ואמוראים אחדים, היינו זמן רב אחרי החרבן), וגם לא שום אשה ששמה „שרה", או „רבקה", או „לאה" (אשה ששמה „רחל" נזכרת בתלמוד בימי האמוראים). וכן הוא גם בשמות: משה, אהרן דוד, שלמה, וכל מלכי יהודה וישראל; וכן הוא גם בשמותיהם של אליהו ואלישע ועוד נביאים אחדים. כל השמות הללו (מלבד שמות מלכי יהודה — למן רחבעם והלאה — ומלכי אפרים), שבדורות המאוחרים התחבבו כל כך על היהודים, עד שכמעט חצי־האומה נקרא כעת רק בהם (אברהם, יצחק, יעקב, משה, דוד,

---

* „החבר" היומי (תרס"ח) גליונות 58—64

שלמה, וכדומה), — הם היו במשך אלפי שנים עזובים ונשכחים ואיש לא קורא בהם! זוהי עובדה מענינת מאד.

ולהפך אנו רואים, כי יש שמות שעוד בימי־קדם היו חביבים מאד לעברים והרבה אנשים נזכרו בתנ״ך בעלי שם אחד כזה. למשל, בשם „יהונתן״ (או „יונתן״) נקראים בתנ״ך תשעה אנשים בדורות שונים (ומהם ארבעה בימי המלך דוד לבד); אולי מפני שביאור השם הזה [„ה׳ נתן״] הוא פשוט וברור ומובן לכל עברי, וכן בעוד הרבה שמות.

ואולם יש שמות, שבתקופה התנ״כית היו חביבים למדי, אך אחרי כן אבד זכרם מישראל: איש לא נקרא בהם עוד עד היום הזה. למשל: בשם „יהושפט״ נקראים בתנ״ך ארבעה אנשים שונים, וכן גם בשם „צפניה״, — ואחרי התקופה התנ״כית אין עוד זכר לשמות כאלה, ועוד למאות שמות שהיו מפורסמים ומקובלים באומה בתקופה הקדומה ההיא.

אמנם התלמוד אוסר לקרא בשמותיהם של אנשים רשעים (כלומר: אותם שבתנ״ך נאמר עליהם כי היו רעים וחטאים), והאיסור נסמך על הכתוב „שם רשעים ירקב״ („דלא מסקינן בשמייהו״). אבל החק הזה לא השתמר בין היהודים, ואפילו חכמי התלמוד בעצמם לא השגיחו בו. למשל: השם „מנחם״, שנזכר בתנ״ך רק פעם אחת, הוא שמו של אחד ממלכי אפרים, שספר „המלכים״ מעיד עליו, כי „עשה הרע בעיני ה׳, לא סר מעל חטאות ירבעם בן נבט״, — ובכל־זאת נקראו בשם הרשע הזה כעשרים תנאים ואמוראים; ועד היום הזה נפרץ מאד שם „מנחם״ בין היהודים, תחת אשר שמותיהם של צדיקים גמורים (כמו המלך יהושפט והנביא צפניה, ועוד הרבה כמוהם) לא זכו להאריך ימים אחרי התקופה התנ״כית.

אפשר לאמר: הכל תלוי במזל ואפילו שמות עברים עתיקים. אולי יש סבות שונות שבשבילן לא יכלו שמות ידועים להתפשט בקהל. אך החוקרים נלאו למצא אותן הסבות.

גם יש שמות תנכ״יים, שבין היהודים לא נתקבלו, והנוצרים (ביחוד האנגלים והאמריקאים) מחזיקים בהם עד היום הזה. לדוגמא אזכיר רק את שם הנביא „עמוס״: שום יהודי לא נקרא בשם זה, אבל בין הנוצרים (האשכנזים, האנגלים, וגם הרוסים) נמצא השם (Amos) עד היום הזה.

שמות הנשים שנזכרו בתנ״ך זכו רובם להתקבל באומתנו עד היום הזה. אך בכלל לא רב מספר הנשים, ששמותיהן נמסרו לנו בתנ״ך, וגם מן המעט הזה יש הרבה שאין להם עוד כל זכר. ולמשל. שמותיהן של נשי מלכי יהודה (שכולן נזכרו בספר „המלכים״) לא התחבבו אצלנו. וגם בשמות הנשים אנו

רואים, שהנוצרים קוראים לבנותיהם בשמות תנכ״יים, שאנחנו כבר שכחנו וזנחנו אותם. למשל, השם היפה „חפצי־בה״ (שם אשתו של חזקיהו המלך) מצוי עדיין בין בנות האנגלים, תחת אשר היהודים לא חפצו בו.

אחרי ההשקפה הכללית הזאת, נשימה לבנו לקורות שמות היהודים למן החרבן הראשון עד היום הזה.

ב.

בשמותיהם של היהודים בגלות בבל ובדור הראשון של הבית השני, אנחנו מרגישים שתי נטיות, או כמו שאומרים: שני „זרמים״, המתנגדים זה לזה. אנו רואים נטיה עברית לאומית טהורה, המשתדלת לטבוע את שמות היהודים בחותם עברי טהור. בעלי הנטיה הזאת, כלומר: העברים הלאומיים שבעת ההיא, קוראים לבניהם בכונה שמות עברים שמקורם בהיסטוריה הקדמונית, בראשית עריסתה של האומה העברית. על כן אנו מוצאים בספרי עזרא, נחמיה ודברי־הימים, אנשים שנקראו בשמות הקדומים: שמעון, בנימין, יוסף א), ועוד שמות עתיקים־היסטוריים שלא נזכרו בשום ספרי התנ״ך אלא בספורי התורה בלבד. בזה אנו רואים שאיפה לאומית, געגועים על ראשית ההיסטוריה שלנו, שהתעוררו בלב העברים הלאומיים בשבתם בגלות בבל על אדמת־נכר.

אבל השאיפה העברית הלאומית הזאת לא הצטמצמה בהזכרת־נשכחות בלבד; היא לא יצאה ידי חובתה בקריאת השמות שכבר נשכחו או שלא נתקבלו לכתחלה באומה. העברים הלאומיים באותה התקופה השתדלו גם ליצור שמות חדשים ברוח הלשון העברית הטהורה. על כן אנו מוצאים בספרי עזרא, נחמיה ובדברי־הימים, המון שמות עברים חדשים שאין להם זכר בספרי התנ״ך הקודמים להם. בשמות הללו הובעו, על פי רוב, אותן ההרגשות שמלאו את לב היהודים בעת־המעבר ההיא; ואותן ההרגשות היו: תקוה, נחמה, תודה, שמחת־הגאולה, ודומיהן. רוב השמות החדשים של אותה התקופה רומזים אל ההרגשות הללו. למשל: נחמיה, חסדיה, רפיה (משרש „רפה״, ופירוש השם: „הניח יה״), פתחיה, מלטיה, פלליה („שפט יה״), שאלתיאל; ועוד הרבה מאד מאותו סוג. ולזה שייך גם השם המשונה במראהו: אליהועיני („אֶל ה׳ עיני״). — ואמנם מן השמות העברים המחודשים של התקופה ההיא, חיים וקיָמים רק מעטים בקרב עמנו עד היום הזה.

לעומת הנטיה העברית־הלאומית הזאת, אנו מוצאים בשמות אחרים של התקופה ההיא נטיה, שבימינו אלה היינו קוראים לה כמעט שאיפה להתבוללות

א) עזרא י׳, לא, ל״ב, מ״א.

ולחקוי־זרים. הנטיה הזאת ניכרת בצורה הארמית של הרבה שמות (כי הלשון הארמית החלה אז לפרוש ממשלתה על כל ארצות אסיה המערבית, וגם על ארץ ישראל בכלל). שמות רבים שנזכרו בשלשת הספרים הנ״ל, גומרים בהברה הארמית—י (גם אם שרשם עברי), כמו: בֵּבַי, עתלַי, עילַי, זכַּי, שמַי [א], ועוד הרבה (ובזה גם שם הנביא חגי). וגם שמות ארמיים גמורים (כלומר: ששרשם בלשון הארמית) הונהגו אז בישראל; למשל: מְשֵׁיזַבְאֵל (נחמיה ג, ד; „שזב״ בארמית פירושו הושע, הצל); זבינא (עזרא י, מג); שובק, חטיטא, ועוד. והרבה שמות עברים קבלו אז צורה ארמית; למשל: „יהושע״ נהפך „לֵישוע״ (ואחרי־כן „לֵישו״, ומזה שם מיסד הדת הנוצרית).

נם שמות הלקוחים מן העמים הנכרים כבר התאזרחו אז בישראל. למשל, השמות הערביאים „שיזא״ (דה״א יא, מב; מן הפועל הערבי „שיז״ — אהוב); „חריף״ (נחמיה ז, כד; ופירושו בערבית „מטר־בציר״) [ב]. ומן השמות הבבלים והפרסים שנתקבלו אז בישראל ראוי להזכיר: מרדכי שֶׁנְאַצַּר (דה״א ג, יח), שַׁבְּתַי (עזרא י׳, טו; והוא שם כוכב ואליל של הבבלים, ובכל־זאת נתקיים אצלנו עד היום הזה; וכן גם „מרדכי״, למרות אליל „מרדך״ המציץ מתוכו).

ראוי להזכיר עוד חדוש משונה של התקופה ההיא: שמות פרטיים עם ה״א הידיעה בראשם. בספרי עזרא, נחמיה ודברי־הימים נמסרו לנו השמות המשונים: הקוץ (עזרא ב, ס״א), הקטן (שם ח׳, י״ב), הלוחש (נחמיה ג׳, יב), הַפִּצֵּץ (דה״א כד, טו), ועוד. וגם במשנה אנו פוגשים בשמות כאלה: אליהועיני בן הקוף, זכריה בן הקצב, נחוניא בן הקנה. ואחרי ששמות־משפחה לא היו בימים ההם, לכן צריך לשער, כי הם שמות פרטיים. וזה חדוש שנתחדש בגלות בבל, ושהאריך ימים עד הדורות הראשונים של התנאים; ואולם אחרי כן לא נזכרו עוד שמות פרטיים בה״א הידיעה.

ג.

בלבול השמות בין היהודים גדל ביותר בתקופה היונית־הסורית (כלומר: לאחרי שכבש אלכסנדר מוקדון את ארצות ממשלת הפרסים, וביניהן גם את ארץ־ישראל), אמנם גם בעת ההיא עוד המציאו היהודים שמות עברים חדשים (שאין כמוהם בתנ״ך); כמו: פרחיה („יהושע בן פרחיה״, מן הזוגות), אדמון

א) כמעט כל השמות הללו נזכרים גם במשנה, אלא ששם הם כתובים באל״ף לפני היוד הסופית (שמאי, זכאי, עילאי). ואחדים מן השמות הללו עודם מצויים אצלנו עד היום הזה („שמאי״, „שבתי״, ועוד).

ב) ואולם אותו האיש בעצמו נקרא בספר עזרא (ב, יח) „יורה״, שהיא מלה עברית בהוראה זו עצמה („יורה ומלקוש״). אות הוא, כי כבר אז היו יהודים שנקראו בשני שמות: האחד נכרי, והשני תרגומו העברי.

(נזכר במשנה בין „דייני גזרות" שבירושלים), שטח (שמעון בן שטח, גיסו של אלכסנדר ינאי), פַּשְׁאל (נזכר אצל יוסיפוס; ושרש השם הוא מן „פשה" בעברית). אבל רוב השמות היו אז ארמיים; והיהודים „הגדולים", העשירים והקרובים למלכות, נהגו אז להקרא בשמות יונים. אפילו הראשון בחכמי המשנה נקרא בשם היוני אנטיגנוס!

ובתקופת החשמונאים (עוד לפני הורדוס) אנחנו מוצאים כבר הרבה שמות יונים בין היהודים. אפילו מפני השם אנטיוכוס לא היתה נפש היהודים סולדת בימים ההם! (יהודי בשם „אנטיוכוס" נזכר בספר החשמונאים הראשון, י"ב, ט"ז, וגם אצל יוסיפוס). והשמות היונים האריכו ימים כמה מאות שנים אחרי החרבן: במשנה ובגמרא אנו מוצאים המון תנאים ואמוראים ששמותיהם יוניים; כמו: אלכסנדר (השם הזה נשאר אצלנו עד היום הזה, והוא „נקדש" כשם עברי), תודרוס וגם תודוס (השם „טודרוס" בט"ית נפרץ בינינו גם עתה), אבטולמוס, כרוספדאי, דוסא, ננס, נקדימון, פְּלימו, פפוס, פטרוס, סומכוס, טרפון, ועוד הרבה.

ומעת שתקעו הרומאים את צפרניהם בארץ-ישראל, החלה גם הלשון הרומית (לטינית) להשפיע על דבורם של היהודים, וממילא גם על שמותיהם. אמנם השפעתה בכלל לא גדלה כזו של הלשון היונית; אך בכל-זאת אנחנו מוצאים במשנה ובגמרא (ביחוד בתלמוד הירושלמי) הרבה שמות לטינים. ומה מוזר הדבר, כי חכם תלמודי נקרא בשם ר' טיטוס! (בתלמוד ירושלמי בחמשה מקומות). יש גם ר' רומָנוס, ר' מָרינוס, ר' דרוסוס, ר' יוסטוס, ועוד.

אך ביחוד גדול מספר השמות הארמיים והפרסיים בין היהודים בתקופה ההיא (בסוף הבית השני וכמה מאות שנים לאחרי החרבן). הרי כמעט רוב שמותיהם של אמוראי בבל הם או ארמיים או פרסיים!

בדורות שלפני החרבן השני היו השמות הנכרים רק שם לואי לשם העברי של בעליו [א]. וכבר בספרי התנ"ך המאוחרים אנו מוצאים עקבות שמות כפולים כאלה: הדסה—אסתר; דניאל—בלטשאצר, ועוד. ומימי שלטון היונים בארץ ישראל התפשט המנהג בין היהודים להקרא בשני שמות עברים (כנהוג עד היום הזה); כי על-כן אנו מוצאים בתלמוד את השמות הכפולים: מהללאל-יהודה; יוחנן-יוסף; שרה-מרים; ועוד (ולפעמים, גם שם אחד עברי ושם שני ארמי). אך ביחוד נפרץ אז המנהג המגונה: להוסיף שם נכרי על השם העברי. בתחלה עשו כזאת רק „המתבוללים" הגמורים, „המתיונים"; אבל לאט-לאט החזיקו במנהג זה גם „יהודים כשרים". מלכי בית חשמונאי נקראו כלם בשמות כפולים כאלה: יוחנן-הורקנוס;

א) גם הגרמנים באירופה, הסורים באסיה והקרתגים (בני צור) באפריקה, שהרומאים שפכו עליהם ממשלתם וקולטורתם, היו בעלי שני שמות: האחד רומי, והשני בלשון עמם.

ינאי־אלכסנדר (ינאי הוא תמונה ארמית של „יונתן״); יהודה־אריסתובול[א]; וכן גם המלכה החשמונאית שלומית־אלכסנדרה. בראשונה השתמשו בשם הנכרי רק בבואם בדברים עם הנכרים (ואמנם גם זה מנהג לא יפה), אך באחרונה לא היה עוד השם הנכרי שם לואי אלא שם עקרי, או גם שמו היחידי של בעליו. כי על־כן נזכרו במשנה ובגמרא הרבה מחכמי ישראל רק בשמם הנכרי (כמו שראינו למעלה); אות הוא כי לא היה להם כלל שם עברי.

זאת היא פעולת הגלות. כי גם היהודים שישבו אז בארץ־ישראל נמצאו תחת עול הגלות: בתחלה תחת עול היונים, ואחרי־כן תחת עול הרומאים. רק היהודים שביהודה ובגליל לא שנו את שמותיהם העברים (כך מעיד עליהם התלמוד); הם היו אפוא העברים הלאומיים בעת ההיא.

השמות העברים שנמסרו לנו בתלמוד מן התקופה ההיא (סוף ימי הבית השני והמאות הראשונות לאחרי החרבן) הם: אלעזר, אליעזר, בנימין, גמליאל (שם שלא נזכר בכל התנ״ך, מלבד בין „הנשיאים״ בימי משה), הלל, זכריה, חנניה, יהושע, יוחנן, יונתן, יוסף, ירמיה, יעקב, יצחק, ישמעאל, יהודה, לוי, מנחם, נחום, נחמיה, נתן, עוזיאל, עזריה, פינחס, צדוק, שמעון, שמואל, ועוד אחרים.

ואולם יש שגם השם העברי נמסר לנו בתלמוד בתמונה יונית. כמו, למשל, שמו של התנא המפורסם ר׳ יוסי (זה המבטא היוני של השם „יוסף״). וכן יש בתלמוד ר׳ סימון — כי כך בטאו היונים־והרומאים את השם „שמעון״, ביחוד עושה רשם משונה השם ר׳ לויטס (איש יבנה!) — זה השם העברי „לוי״ עם ההברה היונית־רומית „טס״ בסופו! ובעל השם „האסימילטורי״ הזה הוא הוא בעל המאמר המוסרי היותר מדכא שבפרקי אבות...

גם בשמות הנשים באותה התקופה אנו רואים, כי השמות העברים מעטים מאד לעומת השמות הנכרים. מחמשים נשים שנזכרו בתלמוד, נקראו רק כעשר בשמות עברים: חנה, תגלה, יהודית, מרים, צפור (במקום „צפורה״), רחל, שלומית, תמר, ושאר השמות הם רובם ארמיים (כמו השם המפורסם מרתה, שפירושו אדונית, גבירה, ונתקבל אחרי־כן אצל הנוצרים במבטאו הקדמוני Martha), ומיעוטם יונים־לטיניים.

בתלמוד אנו מוצאים גם שמות עברים מחודשים (שאין להם זכר בתנ״ך), אבל מספרם מעט. המפורסמים שבהם, מחכמי־המשנה, הם: עקביה, עקשיה, עקיבא,

---

א) השם הנכרי לא היה מתאים כלל, בהוראתו, אל השם העברי. כזאת ראינו כבר בשם הכפול „הדסה־אסתר״ („אסתר״ הוא שם כוכב בלשון פרס, ואין לו שום דמיון „להדסה״). אך בתקופה היונית השתדלו היהודים, שהשם היוני יהא דומה לכל־הפחות בצלצולו לשם העברי (אליקים־אלקימוס; ישוע־יאזון; וכדומה).

מאיר, חוצפית, חרסם, ישבב (בדברי־הימים יש „ישבאב"); ומן האמוראים יש להזכיר את השמות: נחמן, פדת. ובשמות הנשים נתחדשו אז השמות „יוחני" (יוחנה) „ואהבה" (או „אחוה"). ואולם צריך להעיר, כי בשם „יוחני" נקראים בתלמוד גם אנשים; ועל השם „אהבה" מחולקות הדעות, אם הוא שם אשה או שם איש. ואמנם שמות משותפים לאנשים ולנשים נמצאו כבר בתנ״ך; למשל, אביה, צביה, שלומית, עתליה, עיפה; ועוד. וגם בדורות הקרובים אלינו היו: השמות: ירוחם, מנוחה, נחמה, שמחה, תמר, ועוד אחדים — משותפים לאנשים ולנשים.

המנהג לקרא לנולד בשם של אבי־אביו, התחיל בין היהודים, כפי הנראה, בימי החשמונאים[א]. בראשונה נתקבל המנהג הזה רק במשפחות המלכים, הכהנים והנשיאים; למשל, במשפחת החשמונאים חוזרים השמות „יוחנן" „יונתן" „יהודה" פעמים אחדות; ובמשפחת הנשיאים מבית הלל עוברים השמות „שמעון" „גמליאל", מדור לדור; וכדומה. אך לאט לאט נתפשט המנהג בחלק גדול של העם, ומשום כך נצטמצם מאד מספר השמות העברים, ומדור לדור נמסרו רק אותם השמות העברים המעטים שהתחבבו על היהודים ביותר; וגם השמות הנכרים עברו בירושה מדור לדור עד כי אי־אפשר היה עוד להחליפם בשמות עברים. כי מכיון שאבי־המשפחה נקרא בשם „טודרוס" או אם־המשפחה בשם „שפרינצה", הרי השמות הללו חוזרים חלילה בכל צאצאי המשפחה עד דור אחרון. —

ד.

נשימה נא עתה עין על קורות השמות בימי־הבינים, כלומר: למן שנת 400 אחרי החרבן השני והלאה.

בראשית התקופה הזאת החלו היהודים ל„הזכיר נשכחות": הם התחילו לקרא לבניהם שמות תנ״כיים, שבימי הבית השני ובתקופה התלמודית לא היו מצויים כלל. רק לאחרי חתימת התלמוד אנו פוגשים בין היהודים בפעם הראשונה את השמות המפורסמים כל כך בספרי הקדש: אברהם, אהרן, דוד, משה, שלמה, ישעיה; וגם השמות שאינם „מיוחסים" גדולים כל כך: אמנון, אלחנן, ברוך, חנוך, ירוחם, נח, עובדיה, — וגם אלדד. וליהודי איטליה היו בעת ההיא חביבים ביחוד השמות הגומרים ב„אל": דניאל, חננאל (שני אלו נמצאים אמנם גם בתלמוד), יואל, יקותיאל, מיכאל, מישאל, שאלתיאל, אוריאל, איתיאל — וגם השם חושיאל, שנתחדש אז ושלא האריך ימים בין היהודים.

א) ועיין בדברי הימים א׳ ה׳ ביחוסם של הכהנים, חוזרים השמות „עזריה", „אחיטוב" „צדוק" „אמריה", פעמים אחדות. ושם פרשה ו׳ ביחוסם של הלוים נראה כזאת בשמות „אלקנה" „אסיר". אך ביחוסם של שאר השבטים לא נמצא כזאת. ובכלל אין לסמוך הרבה על „אילני היחש" שבדברי הימים.

באותה התקופה בראו היהודים חדשה במקצוע השמות: הם לקחו מלים עבריות ויעשו אותם לשמות פרטיים. כי על כן אנו מוצאים בעת ההיא יהודים בעלי השמות המשונים: אמונה, מבשר, מצליח (וגם „יצליח"), יום טוב, נסים, צמח, חיים (שני השמות האחרונים נשארו אצלנו עד היום הזה; והשמות „יום טוב" ו„נסים" מצויים עדיין בין היהודים ה„ספרדים"). ובדורות מאוחרים קצת נתחדשו עוד השמות המשונים: פסח (נתקיים עד היום), חנוכה (מצוי עדיין בין יהודי אפריקה הצפונית), שם־טוב סמן־טוב, מזל־טוב, חפץ (ר' „חפץ", פוסק קדמון), יקר („יקיר"), סיני.

וכנגד זה ראוי להעיר, כי השם „ישראל", הנפרץ עתה אצלנו כל כך, נקבע לשם פרטי רק כאלף שנים אחרי החרבן; וכן גם השם „שמשון", ועוד הרבה.

בעת ההיא היו השמות העברים של היהודים שונים לפי ארצות גלותם. היהודים שבצרפת ואשכנז החזיקו בשמות התנ"כיים המפורסמים מאד (אברהם, יצחק, דוד, שלמה, שמואל, וכדומה). והיהודים שבאיטליה בחרו דוקא בשמות עברים שאינם מפורסמים כל כך; כמעט רק יהודי איטליה נקראו אז בשמות: צדקיה, יואב, עמנואל, גד, יאיר, וכדומה. והיהודים שבארץ יון הצטינו בשמות יקרי־המציאות מאד: אהוד, אמתי, יפת, כלב, שפטיה, שת. ובארצות המזרח אנו מוצאים בעת ההיא את השם מכיר, ואת החדוש המשונה „מבורך".

באותה התקופה (היינו לערך עד שנת אלף אחרי החרבן) מוסיפים היהודים היושבים בבבל להקרא בשמות ארמיים ופרסיים שנמסרו להם מתקופת התלמוד; ועוד נוספו עליהם שמות חדשים ממקור ארמי או פרסי, כמו שמות ה„גאונים": טרונאי, שרירא, האי.

וכאשר פרשו הערביאים את ממשלתם על אותן הארצות ועל מקצת מדינות אירופה, סגלו להם היהודים היושבים בתוכם שמות ערביאים, כמו: עבד־אלה, דונש, לבראט, חסאן, סהל, ועוד.

ובארצות הנוצרים החלו היהודים בעת ההיא לקרא לבניהם בשמות הנהוגים בין הנוצרים. אמנם מקצת השמות הנכרים היו רק שם לְוַאי או תרגומו הלועזי של השם העברי העיקרי; אבל הרבה שמות לועזים היו שמם העיקרי והיחידי של בעליהם. למשל, השמות היונים „אלכסנדר", „קלונימוס", „טדרוס", שבהם נקראו יהודי אירופה בעת ההיא, לא היו שמות־לואי אלא שמות עיקריים, ובשמות הללו עולים לתורה עד היום הזה.

המנהג לקרא למולדים בשם אבי אביהם המת, שכבר נמצאו עקבותיו גם בתקופה הקודמת[א], כאמור למעלה, החל להתפשט ביותר במאה התשיעית והעשירית אחרי

א) על הדוגמאות שהבאנו למעלה יש להוסיף מן התלמוד: בטנית בן אבא־שאול בן בטנית; ר' חלפתא בן יוסי בן הלפתא; ר' אבא בר חייא בר אבא; ועוד.

החרבן. מענינת היא חתימתו של חכם יהודי איטלקי מאותה התקופה. הוא חותם: „אני משולם בן משה, בן איתיאל, בן משה, בן קלונימוס, בן משולם״, בן קלונימוס, בן משה, בן קלונימוס, בן יקותיאל, בן משה, בן משולם, בן איסיאל, בן משולם״. הרי לפנינו משפחה שבמשך שלש מאות שנה נקראו בה ארבעה עשר אנשים רק בחמשה שמות! גם התימתו של הרמב״ם מעידה על התפשטות המנהג הזה. הוא חותם: „אני משה בן מימון, בן יוסף, בן יצחק, בן יוסף, בן עובדיה, בן שלמה, בן עובדיה״.

ה.

משנת אלף אחרי החרבן והלאה מתחילים היהודים להשתמש בשמות לועזים ב„יד רחבה״. וכאשר ראו הרבנים, מורי העם, כי המנהג הזה עלול להשכיח את השמות העברים לגמרי, שָׂמו לחוק, כי כל נער מחויב להקרא, בהכנסו לברית של אברהם אבינו, בשם עברי; זהו שמו הדתי, אשר בו יעלה לתורה כאשר יגדל, ואשר בו יִקָרא בכל הכתבים והתעודות שיש בהם ענין דתי. ובין „השמות הדתיים״ נחשבו לא רק השמות התנ״כיים והשמות העברים המחודשים, אלא גם השמות הארמיים שבתלמוד, וגם שלשת השמות היְוָנים: אלכסנדר, קלונימוס, טודרוס, ש„נקדשו״ מרוב ימים.

החוק הזה אמנם השתמר בדיוק, אך הוא לא מנע את היהודים מהקרא גם בשמות נכרים; ובבית ובשוק, ובכלל בחיים המעשיים, נודעו כמעט רק בשמם הלועזי. ביחוד זלזלו בשמם העברי יהודי־אשכנז; כמו שלא הקפידו על לשונם, כך לא הקפידו על שמם. לא רק שהשתמשו בשמות לועזים (ברובם אשכנזיים) יותר משאר היהודים, אלא שקלקלו גם את שמותיהם העברים, עד כי לא ניכר עוד מקורם העברי. הם הפכו גם את השמות העברים למין ז׳ארגון.

ואמנם בדבר הזה עשו יהודי אשכנז כמעשה האשכנזים גופא. כי, כשם שהלשון האשכנזית התפוצצה להמון דיאליקטים, יותר מכל הלשונות אשר בארץ, כך גם בשמות היו להם לאשכנזים „דיאליקטים״: כל מדינה אשכנזית או עיר אשכנזית או גם כפר אשכנזי, בטאו שם אחד במבטאים שונים, בשנויים, בקצורים או בהוספות. אמנם גם בלשונות אחרות אנחנו מוצאים תמונות שונות לשם אחד: בדרך חבה ופנוק, או גם בדרך בזיון, משנים ומקצרים את השם או מאריכים ומקלקלים אותו. אבל ביחוד נפרץ המנהג של „שנוי השם״ ו„קלקול השם״, בין האשכנזים. ומהם למדו היהודים היושבים באשכנז.

למשל: את השם „יוסף״ (שאמנם בימי המשנה שנוהו ל„יוסי״) „הוציאו״ יהודי אשכנז ב„תקונים״ שונים הללו: יוזל, יָזל, יוזבל, יוסֶלין, יוסְלין, יוסקה, יוסן, יוסֶפ, יוסְפין, יוסֶפל, יוסל, יוסֶט, יוסה (החולם בכולם כקמץ גדול). מן השם „יעקב״ יצרו את התמונות הללו: יֶקב, יֶקל, יֶקלין, יַנקלין, יאָקל, יָאקב, יוקלין; ומלבד זה קצרו אותו ל„קאָפל״ (מן „יעקבל״), „קאָפעלין״,

„קאָפּלמאַן". ואת „שמואל" קלקלו ל„זנויל", וגם ל„זַבל". וכן שנו וסרסו כמעט את כל השמות העברים. כי זה כחו של הז׳ארגון לקלקל ביחוד את השמות, — מפני שהשם נשא תמיד על שפתי כל איש. והשנויים והקלקולים הללו לא היו רק שמות חבה ופנוק לילדים (כנהוג בכל הלשונות), אלא הם נשארו לשמות קבועים לאנשים גדולים; וגם בשער ספריהם נקראו המחברים בשמות המקולקלים־המגוחכים הללו — ולא תמיד בהוספת השם העברי האמתי.

כבר אמרנו, כי בתקופה ההיא רבו מאד השמות הלועזים בין היהודים. היו אבות רבים שקראו לבניהם הנולדים להם, דוקא בשמות נכרים; אבל מורי־הדת השתדלו להוסיף על השם הנכרי גם שם עברי. והוספה זו נעשתה בדרכים שונים:

א) בדרך תרגום מלועזית לעברית. למשל, מי שנקרא בשם האשכנזי „בער" תרגמו את שמו עברית „דוב", ולמי שנקרא „הירש" הוסיפו בעברית „צבי", ול„גוטליב" נתנו את השם העברי „ידידיה". וכן תרגמו „בֶּנדיט" — ברוך, ו„פייבוש" — אורי או שרגא (שפירושו בארמית „אור"; כי „פייבוש" Phoebus הוא שם אלהי האור ביונית).

ב) בדרך רמז ואסמכתא על איזה פסוק בתורה. למשל: יהודה נקרא בברכת יעקב „גור אריה": לכן מי ששמו באשכנזית „לאָוו" או „לֵיב" (או בלשונות אחרות בהוראה זו: ליאון, וכדומה), קראו לו בעברית „יהודה" (אבל גם „אריה" בתרגום פשוט). ומי ששמו „הירץ" („הירש") קראו לו בעברית נפתלי, יען כי בברכת יעקב נאמר „נפתלי אילה שלוחה". ומי ששמו „וואָלף" קראו לו בעברית בנימין, כי בברכת יעקב נאמר: „בנימין זאב יטרף" (אבל גם „זאב", כתרגומו).

ג) על ידי שווי הצלצול בלבד. למשל, מי ששמו בלועזית „בוֹנֶם" (זה שם צרפתי Bonhomme = איש טוב), קראו לו בעברית „בנימין", רק מפני שהוא דומה לו בצלצול. וכן „מנחם" = מַן" (מַן הוא שם אשכנזי, ופירושו „איש"; ומן „מַן" השתלשל „מֶנדיל").

אך על־פי־רוב צירפו אל השם הנכרי שם עברי שאינו דומה לו כלל, לא בהוראתו ולא בצלצולו, אלא סתם כך, בלי שום טעם. למשל, ל„גומפריכט" ול„נימפל" (שמות אשכנזים עתיקים) ניתן השם העברי, כביכול, מרדכי; ל„הֶינדל" — מנוח; ל„קופמאן" — יקותיאל; ל„זיסקינד" — אלכסנדר (כי, כאמור, נקדש השם היוני הזה כשם עברי). ונפלא הדבר, כי גם לשם „מיכל" (שהוא באשכנזית קצורו המכווץ של „מיכאל") הוסיפו עוד שם עברי: יחיאל! [א]

א) אך בכלל לא היו אז חוקים קבועים בענין הוספת השם העברי; ויש שהיו נותנים שמות עברים שונים לשם לועזי אחד, וכן הוא עד עתה.

מן המון השמות הצרפתים והאיטלקים, שבהם נקראו היהודים בעת ההיא, לא נשארו אצלנו אלא אחדים; כמו: בֶנדיט, בונם, פיבוש, שניאור (Senior בלאטינית, ופירושו „הזקן"; ואולי נעשה אחר־כך במתכונתו השם הז'ארגוני „אלטער". שכותבים בצורה עברית „אלתר"; אך יש אומרים, כי „שניאור" הוא „סיניור", שבלשונות הרומַניות פירושו „אדון"). אך מן השמות האשכנזים העתיקים, שנקראו בהם היהודים לפנים, עוד קַיָמים ונהוגים אצלנו כמעט כלם, ומספרם גדול מאד. לדוגמא משמות האנשים: אנשיל, בער, פלק, פרידל, גוטשאלק, גנץ (ו„נציל"), גימפל, הירש, (ו„הירק"), וואלף, ליב, לָמיל, מַאנוש, הילמאן, קלמן, ליברמן, ליפמאן, זוסמאן, מנדל („מן"), סנדר (קצורו של „אלכסנדר"), זונדיל, זיסקינד, זוסל („זוסיא"), פייטל, גרונם („גְרָנים", זה שם איטלקי יותר), מערים (למרות צורתו העברית הוא שם גרמני עתיק „מהרים"), זליג, זלקינד; ועוד ועוד.

אך הרבה יותר מן האנשים, נקראו אז הנשים בשמות לועזים; בשבילן לא הוחק חק לקראן בהִוָלדן בשם עברי דתי (כי הן לא „עלו לתורה"); — ולפיכך רוב שמותיהן של הנשים אצלנו הם עד היום הזה לועזים, ורק מקצתם עברים.

ובכל זאת, גם בעת ההיא חדשו היהודים הרבה שמות עברים, ביחוד לנשים. ה„חדושים" הללו היו כמעט רובם תרגומים מלועזית לעברית: נערה שנקראה בשם לועזי, תרגמו אבותיה ה„לאומיים" את שמה לעברית. כך נתחדשו אז השֵמות: קצינה (תרגומו של השם האיטלקי „רֵיקא"), מרגלית (היא „פערל" האשכנזית; ואמנם „מרגלית" בעצמה היא יונית — מרגריתה — אלא שמתוך שהיא מצויה הרבה בתלמוד נחשבה כעבריה), זהב (תרגום השם היוני „כריזה"), שמחה (זו „פריידה" האשכנזית), טובה (זו „בּוֹנה" האיטלקית), נחמה[א], ברכה[ב], מנוחה ועוד אחדים.

וגם שמות־האנשים נתעשרו אז ב„חדושים" עברים אחדים; כמו: ששון, שמחה (משותף לשני המינים), ישועה, מנוחה (גם־כן משותף), נַחמו, פרח, רחמים, רפואה, שבח (נשאר אצלנו עד היום הזה), שארית, תשובה, צדקה, וגם השם: חי.

רוב החדושים האלה נעשו על־ידי היהודים שבאיטליה ובארצות המזרח. יהודי אשכנז לא השגיחו לא על לשונם ולא על שמותיהם: הם עסקו ב„חדושים", אחרים, ב„חדושי" תורה, ולא בחדושי שמות עברים.

א) „נחמה" בתור שם־נקבה פרטי מבטאים הבריות בהברה ספרדית (הקמצים כפתחים). אך בתור שם מפשט, שנתאזרח בז'ארגון (במקום „טרויסט" האשכנזי) מבטאו אשכנזי־ליטאי (בשני קמצים). וזה אות, כי את השם הפרטי קבלו יהודי פולין וליטא מיהודי המערב, תחת אשר השם המפשט הכניסו בעצמם לדבורם הז'ארגוני.

ב) „ברכה" נמצא כבר בדה"א (יב, א) בשם של אחד מגבורי דוד. ובימי־הבינים היה משותף לאנשים ולנשים.

ו.

בלבול השמות בין היהודים גדל ביותר במאות האחרונות של ימי־הבינים, כאשר גברו הצרות והרדיפות והגירושים, והיהודים נעו ונסו ממדינה למדינה. הנמלטים הביאו אתם את השמות הנהוגים בארץ־מולדתם, וברבות הימים קבלו אותם היהודים במדינה החדשה ויקלקלו אותם לפי מבטאם המיוחד. היהודים האשכנזים „שנו״ את השמות הצרפתים והאנגלים על פי דרכם; והיהודים הפולנים „תקנו״ את השמות האיטלקים והאשכנזים על־פי טעמם הם. זה היה ממש „דור הפלגה״. והשמות הנכרים המקולקלים עברו בירושה מדור לדור, עד היום הזה, ומדור לדור נתקלקלו יותר בפי ההמון, עד כי לא ניכר עוד מקורם ומוצאם. (כזה אירע גם לשמות העברים, כמו שראינו למעלה).

וברבות הימים הגיעו הדברים לידי כך, עד שהיו שמות היהודים ללעג ולקלס בפי שונאי־ישראל. שונאינו בדו עלינו עלילת־שקר חדשה, כי השמות הלועזים המקולקלים של היהודים אינם כלל שמות לועזים, אלא שמות יהודיים; כלומר: היהודים יצרו להם שמות משונים ומגוחכים כאלה! ואמנם המוני היהודים בעצמם לא ידעו גם הם, כי שמותיהם המקולקלים והמשונים אינם שלהם אלא של העמים שבתוכם ישבו (כמו שההמון היהודי לא ידע כי גם הז׳ארגון אינו שלו). ואפילו בשמות העברים לא ידעו היהודים ההמוניים, וביחוד הנשים, את תמונתו האמתית של השם. והעמים, וביחוד שונאינו, סמכו על דברי ההמון שלנו, ויחליטו כי למשל: יצחק, יעקב, משה, יוסף, יהודה, וכדומה, אינם כלל שמות של יהודים; שהרי היהודים קוראים לעצמם לא: „יצחק״, אלא איצי, איציק, איצקה; ולא „יעקב״, אלא יאנקיל; ולא „משה״, אלא מאָשקה; ולא „יוסף״, אלא יאָסיל, יאָסקה; ולא „יהודה״, אלא יודל, יודקה; וכיוצא בזה.

ואמנם אין לנו לשים לב ללעג־שונאינו, ביחוד בדבר השמות. הם לועגים, יען שהם הדיוטים, נבערים מדעת. הם אינם יודעים, או עושים את־עצמם כאילו אינם יודעים, שכל העמים משנים ומקלקלים את שמותיהם עד כי לא יוכר מראיהם ונוסחתם העקרית. אין לך דבר הנוח והעלול להתקלקל ולהשתנות, כשם פרטי; כי השם „נלעס״ בלי־הרף בפי כל, בקטן כגדול. ביחוד מתקלקל השם בימי הילדות, כשההורים והקרובים מראים חבתם לילד או לילדה ב„שנוי השם״ בכנויי־פנוק. ויען כי היהודים אהבו את בניהם תמיד אהבה עזה מאד, לכן קלקלו את שמותיהם יותר מכל העמים, בכנויים של חבה ופנוק. אבל, אם אין לנו לשים לב ללעג ההדיוטי של שונאינו, הרי עלינו לשים לב לכבודנו בעיני עצמנו, לכבוד לאומיותנו העברית, לכבוד שפתנו העברית. נער עברי צריך להתביש כשקוראים לו „יאסקה״, בעת שהוא יודע ששמו יוסף. נערה עברית

צריכה להתביש כשקוראים לה „ציפה" או „ציפקה", בעת שהיא יודעת כי שמה הוא צפורה. השמות העברים יפים יותר מ„תקונם" הז'ארגוני־הלועזי. ולהראות סמני־חבה אפשר בדרכים אחרים, בדרכים עברים. גם בעברית יש (ונקל להמציא) סמני ההקטנה והפנוק. ל„יוסף" אפשר לקרא בחבה — יוסיפון; ול„צפורה" — צפוריה; וכיוצא בזה.

ואת השמות הנכרים המקולקלים (שביחוד עצום מספרם בשמות הנשים) צריך לגרש כלה: לא מפני ששונאינו לועגים להם, אלא מפני שאנחנו בעצמנו צריכים ללעוג להם, — כי לא שלנו הם. אנחנו יודעים את מקורם, ולכן אין אנו חפצים בהם. היהודים אינם אשכנזים, לכן אין להם צורך בשמות אשכנזים עתיקים, שכבר אבד זכרם מקרב האשכנזים גופא. אין אנו צריכים, לא לשמות נכרים עתיקים, ולא לשמות נכרים חדשים. יש לנו, תהלה לאל, שמות משלנו, שמות עברים, במספר עצום מאד. השמות שבתנ"ך, והשמות העברים שבתלמוד ושנתחדשו בכל הדורות, עולים לאלָפים. הלא חרפה היא לנו, לקחת ב„הקפה" אצל אחרים, בעת שיש לנו רב! והחרפה גדולה יותר, בראותנו, כי האנגלים מחבבים דוקא את השמות העברים, והיהודים חטפו להם פירורי שמות מכל אומה ולשון!

הגיע זמן לגול מעלינו חרפה זו! עתה, בימי גסיסת הז'ארגון, עלינו להשתדל, לא רק שהלשון העברית תירש את מקומו של הז'ארגון ההולך ומתנוונה, אלא גם שהשמות העברים יירשו מקומם של השמות הז'ארגונים. גאונם הלאומי של בנינו ובנותינו יגדל יותר, כשיחדלו מקרבנו ה„מֶנדלים" וה„פייבלים" או ה„יֶינטות" וה„זעלדות", ובמקומם יבואו רק השמות העברים. וכמה שמות יפים יש באוצר השמות העִברים! ביחוד שמות הנשים, שבהם לא נגענו עד עתה כמעט כלל; כי לחרפתנו, רוב בנותינו נקראות בשמות ז'ארגונים־לועזים.

אמנם, השמות עוברים בירושה; אבל מ„סבל הירושה" הזה אנחנו יכולים ורשאים להחלץ ולהִפָטר. הסבא שנקרא בשם הכפול „מנחם־מנדיל", לא יקצוף ולא יתהפך בקברו, אם נכדו יקרא אחריו רק „מנחם". הסבתא שנקראה בשם „יינטה" או „קיילה", לא תקצוף, אם נכדתה תקרא אחריה „ימימה" או „קציעה": — זה יהיה „חלוף" יפה מאד, שהלאומיות העברית תרויח בו הרבה.

שמות משפחה עבריים.*

בדורות האחרונים אנחנו רואים, כי לכל אדם יש לא רק שם פרטי, כי־אם גם שם־משפחה: כנוי מיוחד שנתקבל במשפחתו, והעובר מאב לבן עד סוף כל הדורות, ואין רשות לאיש לשנות את שם־משפחתו ולבחור לו כנוי אחר. ואולם המנהג הזה: להיות לכל משפחה כנוי קבוע, תמידי, העובר בירושה מאבות לבנים, — זהו מנהג חדש, לפי הערך. לא רק בדורות הקדמונים, אלא גם בדורות הקרובים אלינו, לא החזיקו במנהג זה. ברוב ארצות אירופה לא נקבע שמות־משפחה לחובה, אלא בזמן מאוחר מאד. רק למשפחות המיוחסות היה תמיד איזה כנוי מיוחד קבוע; אבל ההמון הגדול, האנשים הפשוטים, לא לקחו לעצמם שם משפחה קבוע: הם הסתפקו במועט, בשמם הפרטי, — אך יש אשר שכניהם ואנשי־מקומם נתנו להם איזה כנוי, לפי אומנותם או לפי תארם, וכדומה; וכמובן, לא עברו „הכנויים" האלה בירושה, ואת הבן היו מכנים בכנוי אחר לפי אומנותו הוא או לפי תארו הוא.

הדברים האלה אמורים בדרך־כלל, על כל העמים. ועתה נחקרה לדעת את פרטי הדבר הזה, בנוגע ביחוד ליהודים.

העברים הקדמונים (ככל העמים הקדמונים) היו מתיחסים איש על שם אביו: פלוני בן פלוני. אף יש שהיו מיחסים אותם על עירם ומקום־מושבם; למשל: אחיתופל הגילוני (מעיר גילה), אחיה השילוני (מעיר שילה), מיכה המורשתי, נחום האלקשי; ובשמות הגבורים אשר לדוד, אנחנו מוצאים: שַמה ההררי (יושב ההר), וגם שאר „הגבורים" מתיחסים כמעט כלם על איזה מקום. אמנם, אנחנו מוצאים בתנ"ך, כי העברים היו מתחלקים למשפחות, וכל משפחה נקראה בשם אביה הראשון; למשל בבחירת שאול למלך נאמר (שמואל א' י'): „וַיקרב שמואל את כל שבטי ישראל וילכד שבט בנימין, וַיקרב את שבט בנימין למשפחותיו ותלכד משפחת המטרי"; (וע' גם ביהושע ז', במעשה עכן, בהפלת הגורל). ועוד בזמן מאוחר מאד מזכיר הנביא זכריה (י"ב, י"ג) משפחות שונות,

---

* נדפס ראשונה ב„החבר" השבועי (תר"ע), אך שם לא נגמר. ועתה תקנתיו והשלמתיו.

וביניהן משפחת השמעי א). אך מובן מאליו, כי כל זה איננו „שם־משפחה" כפי שאנחנו מבינים אותו עתה.

ואולם מלבד „יחוס אבות" ויחוס העיר והמקום, איננו מוצאים בתנ"ך כנויים מיוחדים הנוספים על שמו הפרטי של איש. אין איש בתנ"ך נקרא בכנוי לפי מלאכתו (מלבד ה„סופר", כמו: ברוך בן נריה הסופר) או לפי תארו או לפי איזה סימן מיוחד, גשמי או רוחני, אשר בו (כמו שנראה אחרי־כן בכנויים שבתלמוד ובדורות המאוחרים). רק בעזרא (ח', י"ב) נזכר „יוחנן בן הקטן", ומפני שהשם בא בה"א הידיעה, אפשר לשער, כי „הקטן" הוא שם־תאר (כנוי מיוחד) לאבי יוחנן. ובנחמיה (ג', י"ב) נזכר איש בשם „הלוחש", ואולי גם זה כנוי מיוחד. ויש אומרים, כי גם כנויו של נביא השקר „שמעיה הנחלמי" (ירמיה כ"ט, כ"ד), אינו יחוס מקומי (כי בתנ"ך לא נזכר מקום בשם „נחלם"), אלא כנוי של לעג, כמו „בעל־החלומות". גם ה„צורפי" נזכר בנחמיה (ג, לא) כלומר: ממשפחת ה„צורפים" (שנזכרו שם בפסוק ח'), אך הכונה היא, כי משפחה שלמה (או חבורה מיוחדת, „צונפט" באשכנזית) עסקה במלאכה זו; וכן גם „בית עבודת הבוץ" שנזכר „בדבר הימים".

גם בימי הבית השני והרבה מאות שנה אחרי החרבן השני, עוד היו המשפחות המיוחסות נקראות על שם אביהן הראשון, כמו שאנחנו רואים במקומותי רבים במשנה ובתלמוד. אך „כנויי־משפחה" במובן החדש, לא היו גם אז בין היהודים (וגם לא בשום אומה). כל איש היה מתיחס על אביו, וכן היו חותמים על שטרות ועל כל מעשה בית־דין: „יוסף בן שמעון", נחמן בר יצחק", וכדומה. ומלבד זה היו נותנים לאיש איזה כנוי מיוחד, כדי להבדילו מאנשים אחרים ששמם כשמו (כמובן לא עבר הכנוי בירושה לבניו אחריו). הכנויים חללו רבים הם מאד בתלמוד. מלבד הכנויים הרגילים על שם העיר והמקום, אנחנו מוצאים כבר בתלמוד המון כנויים לפי אומנותו ומלאכתו של האיש. רוב הכנויים האלה נמסרו לנו בלשון הארמית (שהיתה אז השפה המדוברת בפי היהודים); למשל: יהודה הנחתום (אופה), יוחנן הסנדלר, נחום הלבלר (סופר), דניאל חייטא, בנימין אסיא (רופא), יצחק נפחא (חרש־ברזל), אדא משוחאה (מודד־אדמה), אבא סבולאה (סבל), אבין נגרא (חרש־עצים), אמי תנוראה (עושה תנורים), יוסף רישבא (ציד), לוי הסרד (עושה רשתות), שמעון הפקולי (מוכר צמר־גפן), אפרים מקשאה (מוכר קשואים), — ועוד המון כנויים כאלה מכל מיני המלאכות והעסקים שעסקו בהם חכמי התלמוד (כי כל האנשים הנזכרים היו כלם „תנאים או „אמוראים").

א) רעהו הצעיר של איוב נקרא „אליהוא בן ברכאל הבוזי ממשפחת רם"; זאת אומרת: הוא היה מהשבט הערבי „בוז" (בראשית כ"ב כ"א; ירמיה כ"ה כ"ג), ומן המשפחה „רם" שבאותו השבט.

וכן יש כבר בתלמוד כנויים לסַמן את האדם לפי מראהו החיצוני. ביחוד היו חביבים הכנויים: „הארוך" (בארמית: אריכא), „הגדול" (בארמית: רבא, רובא), „הקטן" בארמית: (זוטא, זוטי). למשל ראש „האמוראים" הנודע בשם הכבוד „רב", נקרא אבא אריכא (מפני שהיה גדל־הקומה); וכן יש רב אחא הגדול, ר' אסא הארוך, — וכנגד זה יש: שמואל הקטן, ר' המנונא זוטא, רבה זוטי. וכן נזכר בתלמוד איש ששמו יוחנן בר יהונתן אריה, והכנוי „אריה" נִתַּן לו בשביל גבורתו (עי' סוף יבמות). ואולם כנויים המסַמנים תכונת־נפשו של האיש או אפילו רק סמנים מיוחדים שבגופו (מלבד „גדול" ו„קטן"), — לא נמסרו לנו בתלמוד, תחת אשר בין העמים בימים ההם (וביחוד הרומאים) היו נפרצים מאד כנויים גשמיים ורוחניים מכל המינים, כנויי־תהלה וכנויי־גנאי. אבל יש הרבה רמזים בתלמוד, כי גם היהודים החזיקו במנהג זה, וכנויים כאלה (ביחוד כנויי־גנאי) נקראו בלשון התלמוד „חניכה", אשר פירושו הוא: שם לְוַי (שם נוסף על השם הפרטי).

כשש מאות שנה אחרי החרבן השני החלו הערביאים־המחמדיים לפרוש ממשלתם וקולטורתם על ארצות המזרח וגם על מקצת ארצות המערב (ספרד). היהודים אשר ישבו בארצות ממשלת האיסלם למדו הרבה דברים מן הערביאים, ובזה גם — כנויי־משפחה ממין חדש. כי הערביאים נהגו, מימי־קדם, להוסיף על השם הפרטי עוד כנויים מיוחדים, שלא היתה דוגמתם בין עמי המערב. הכנויים היותר חביבים לערביאים, היו מתחברים אל השם הפרטי על־ידי המלה „אבּו" (שפירושו „אב") או „אִבּן" (שפירושו „בן"). הכנוי שהתחבר עם „אבּן", היה לא רק יחס הבן על האב, אלא גם יחס האיש על אבי־המשפחה, או בכלל על הכנוי המיוחד של המשפחה. ו„אבּו" היה בראשונה יחס האב על בנו: הערביאים הקדמונים היו מתיחסים לא רק על אבותיהם, אלא גם על בניהם. ערבי שנולד לו בן, ששמו, למשל, „אברהים" (אברהם), היה לוקח לעצמו את הכנוי „אבו־אברהים" (אבי־אברהם). אך ברבות הימים התרכב השם „אבו" גם עם שמות מפשטים; למשל: „אבו־אלחסין" (אבי־היופי), — וזה היה אחרי־כן לשם־משפחה גמור.

שמות־משפחה כאלה התפשטו הרבה בין היהודים שישבו בארצות ממשלת הערביאים. רוב היהודים שבארצות המזרח ושבספרד, היו נקראים בכנויי־משפחה המורכבים עם מלת „אִבּן" או „אבּו". והרבה משמות־המשפחה האלה נמשכו דורות רבים, ויש שעודם קַיָמים עד היום הזה. למשל, שם המשפחה המהוללה בישראל „אבּן־עזרא": מבני המשפחה הזאת חיו בספרד, לפני שמונה מאות שנה, משוררים עברים וחכמים גדולים (המפורסמים שבהם היו: ר' משה אבן־עזרא, ור' אברהם אבן־עזרא); וכחמש מאות שנה אחרי כן, נמצא בעיר סאלוניקי (בטורקיה) חכם תלמודי בשם ר' יוסף אבן־עזרא, שהתיחס על אותה המשפחה העתיקה. וכן

גם כנויי־משפחה שהורכבו עם מלת „אבו", למשל, שם המשפחה העתיקה, „אבולעפיא" (פירושו: אבי־הבריאות). המשפחה הזאת ראשיתה בין יהודי ספרד, לפני שמונה מאות שנה,—ועד היום הזה עוד נמצאים צאצאי המשפחה הזאת בארצות המזרח. וכן גם המשפחה המפורסמת „אבוהב", אשר ראשיתה בספרד לפני שבע מאות שנה, עודנה נמצאת גם כיום הזה, לא רק בארצות־המזרח, אלא גם — ברוסיה (ברוסית Абуговъ).

במקום „אבן" היו היהודים כותבים „בן", ויש אשר היו מקצרים את המלה הזאת בסימן ן'. וברבות הימים היו משמיטים לגמרי את השם „אבן" וכותבים רק את כנוי המשפחה.

מלבד שמות־משפחה המורכבים עם „אבן" או „אבו", היו ליהודי־ספרד הקדמונים עוד כנויי־משפחה שונים, אשר כמעט כלם מקורם בלשון הערבית. בכלל נוכל להחליט, כי היהודים שישבו בארצות ממשלת הערביאים (וביחוד בספרד) היו הראשונים שהנהיגו כנויי־משפחה קבועים: שמות־משפחה שעברו בירושה מאבות לבנים. כנויים עבריים יש מעטים מאד בין הספרדים הקדמונים (למשל: „אבן צדיק", „אבן־גאון"), אבל בדורות מאוחרים אנחנו מוצאים כבר בשמות המשפחות של „הספרדים" הרבה כנויים עבריים, כאשר נראה בהמשך מאמרנו.

עוד זאת יש להעיר, כי בין חכמי ישראל הקדמונים שבספרד, יש שלא נמסר לנו שם־משפחתם; וקרוב לשער, כי לא היה להם כנוי־משפחה מיוחד, ולמשל, שני המאורות הגדולים שבין קדמונינו הספרדים: הרמב"ם והרמב"ן, לא נודעו לנו בשם־משפחתם. יש אשר בספרות הרבנית העתיקה קוראים להרמב"ם — „מימוני" (על שם אביו) ולהרמב"ן — „נחמני" (גם־כן על שם אביו); אבל זה אינו כנוי קבוע.

מן היהודים הספרדים עברה ההשכלה העברית הערבית אל היהודים שבאיטליה ושבנגב־צרפת; ועם השכלה זו בא אליהם גם המנהג של כנויי־משפחה קבועים. ואולם בין היהודים האיטלקים והצרפתים הקדמונים אנחנו רואים את ההשתדלות לבחור למשפחתם כנויים ע ב ר י ם. ועוד זאת, כי הם היו מ ע ב ר י ם (נ ו ת נ י ם צ ו ר ה ע ב ר י ת) גם את הכנויים ה ל ו ע ז י ם שלהם, וגם את שמות הערים שעליהן התיחסו. והננו להביא בזה דוגמאות מכנויים עברים של חכמי ישראל הקדמונים בצרפת ואיטליה וספרד, שבעיקרם הם תרגומים עברים מלועזית:

„ה י ר ח י". בכנוי זה נקראו הרבה מחכמי ישראל בצרפת (כשבע מאות שנה לפנינו). והכנוי הזה אומר, כי האיש המכונה בו, הוא מהעיר הצרפתית Lunel („לוניל"); כי Lune בצרפתית — הוא „לבנה" או „י ר ח" בעברית.

„ר מ ו ן ־ ס פ ר ד". כן כנו סופרינו בימים ההם את העיר הספרדית המפורסמת ג ר נ א ד ה. כי גרנאדה (או ג ר נ א ט ה) בספרדית — הוא „רמון" בעברית. ולכן היו הרבה חכמים עברים חותמים את שמם: פלוני בן פלוני מ ר מ ו ן ־ ס פ ר ד.

„ה כ ס פ י". בכנוי זה נקרא חכם עברי בצרפת (ר' יוסף הכספי, בראשית האלף הששי). הוא היה מעיר Argentière, והשם Argent בצרפתית הוא „כסף" בעברית.

וכן היו הרבה חכמים עברים בצרפת נקראים בכנוי „מן ההר" „הררי", „ההררי". הכנוי הוא על שם עירם Montpellier; כי Mont בצרפתית — הוא „הר" בעברית.

ובין חכמינו באיטליה היו בעת ההיא בעלי הכנוי: „פרחון", „הפרחי", „פרחי". זה על שם עירם „פלורינצה", כי „פלורה" פירושו „פ ר ח". *)

וגם היתה בספרד משפחה עברית „הסולמי", וזה תרגום מספרדית „אסקאליטה" (שם מקום); כי „אסקאלה" הוא „סולם" בעברית.

ועוד כהנה וכהנה, כנויי־משפחה עברים, אשר בעיקרם הם תרגומים מלועזית. ומזה נראה, עד כמה השתדלו היהודים בעת ההיא ל„הַלאים" ול„עַבּר" את שמות־משפחתם.

גם בצרפת הצפונית ובשאר ארצות היו חביבים ליהודים בעת ההיא כנויים עבריים. הרבה מחכמי ישראל שחיו באותן הארצות במאות האחרונות של האלף החמישי, נמסרו לנו בכנויי־משפחה עבריים. רוב הכנויים האלה נראים בפירוש כתרגומים מלועזית: כלומר, שם־המשפחה היה בלשון לועזית, אבל בספרות תורגם השם לעברית; ויש שהשתדלו לתרגמו מלה במלה, עד אשר מרוב הדייקנות חטאו לרוח הלשון העברית. למשל, היתה אז בצרפת משפחה מהוללה בשם „ט ו ב ־ ע ל ם" (שני חכמים, ששניהם נקראו ר' יוסף, ושחיו בזמנים שונים, נמסרו לנו בכנוי זה). אילו היה הכנוי הזה עברי במקורו, אזי היה צריך להאָמר „עלם טוב" (כי התואר יבוא בעברית א ח ר י השם); אבל הכנוי הזה הוא תרגום מדויק יתר מדי מלשון־צרפת (Bonfils), ויען שבצרפתית בא התואר ל פ נ י השם, לכן נשאר הכנוי כך גם בתרגומו העברי.

והננו להביא בזה דוגמאות מכנויים עברים, שבהם נקראו חכמי ישראל בצרפת ובשאר ארצות, באחרית האלף החמישי:

„ק ר א". בכנוי זה נמסרו לנו שני חכמים: ר' שמעון ובנו ר' יוסף (בצרפת). זהו אפוא שם־משפחה גמור; ואפשר שהכנוי הזה נִתן לחכמים האלה,

*) באיטלקית שם העיר Firenze. אך הצרפתים קוראים לה Florence (האשכנזים Florenz), אך עיקר השם הוא מן המלה הרומית Flora („פרח").

מפני ששניהם עסקו ביחוד בלמוד המקרא (תנ״ך). ואולי היה „קרא״ תואר, כמו „מלמד״ (שגם הוא היה לשם־משפחה עד היום הזה).

„בכור־שור״. בכנוי המשונה הזה נמסר לנו חכם אחד מצרפת, מהעת ההיא. שמו הפרטי היה ר׳ יוסף; ויען כי על יוסף נאמר בברכת משה „בכור שורו הדר לו״, לכן נתנו לר׳ יוסף הנ״ל אותו הכנוי המשונה. ויש לשער, כי כנוי זה לא היה שם־משפחה ולא עבר בירושה (אך בדורות המאוחרים היה „שור״ לשם־משפחה, עד היום הזה).

„מלכי־צדק״. קדמון אחד נקרא ר׳ יצחק בר מלכי־צדק. וכנראה היה „מלכי־צדק״ כנוי ולא שם פרטי (ואולם הנוצרים היו משתמשים בשם „מלכי־צדק״ גם לשם פרטי).

„הפק־זהב״. באחרית האלף החמישי היה חכם אחד בשם ר׳ חיים בן חפץ־זהב; וגם זה, כנראה, כנוי ולא שם פרטי. ואמנם יש בעת ההיא גם שם פרטי ר׳ חפץ. ובדורות המאוחרים „חפץ״ לשם־משפחה (עד היום הזה). ו„חפץ״ הוא כנוי לספר־תורה („שבועה בנקיטת־הפץ״).

„כוכבי״. קדמון אחד נמסר לנו בשם ר׳ דוד כוכבי. וכנראה, זה כנוי מתורגם מלועזית (כמו, למשל, „שטערן״ באשכנזית, שהוא שם־משפחה נפרץ מאד בין היהודים ובין הנוצרים). ואולי נקרא כן על שם איזו עיר, ששמה בלועזית הוא כמו „כוכב״ בעברית.

„זוטרא״. אחד הקדמונים נקרא ר׳ אברהם זוטרא (פירושו בארמית: הקטן). ושם־משפחה „זוטרא״ ו„זוטא״ נמצא עד היום הזה.

„הגבור״. אחד מבעלי „התוספות״ נקרא ר׳ אפרים בר׳ אפרים הגבור. וכנראה זה כנוי מתורגם מלועזית (כי יש שמות־משפחה בצרפתית Lefort, ובאשכנזית „העלד״, שפירושם „הגבור״). ואולם עד היום הזה יש בין היהודים שם־משפחה עברי „גבור״.

„הנביא״. גם זה כנוי של אחד מבעלי „התוספות״: ר׳ עזרא הנביא. אך כנראה נקרא כן בשביל קדושתו וכבודו הגדול בעיני העם; כמו שהיה בעת ההיא גם ר׳ מנחם הקדוש ור׳ יהודה החסיד (ואולם עד היום הזה יש שמות־משפחה עברים „הקדוש״, „קדוש״, „חסיד״, כאשר נראה בהמשך מאמרנו).

„הלבן״. גם זה כנוי לאחד מבעלי „התוספות״: ר׳ יצחק הלבן. אפשר שהוא כנוי מתורגם מלועזית (כמו, למשל, שם־המשפחה „וייס״ באשכנזית). ויש משערים, כי „הלבן״ הוא כמו „הזקן״ (כלומר: בעל שערות לבנות); ואף אמנם יש בין בעלי „התוספות״ גם ר׳ יצחק הזקן.

„הישראלי״. כנוי של חכם קדמון: ר׳ יצחק הישראלי. ובדורות מאוחרים

נמצא שם־משפחה „ישראל" (ועד היום יש באשכנז משפחה יהודית מפורסמת „איזראַעל").

„ב ר ז י ל י". אחדים מחכמינו הקדמונים נקראו ר' ברזילי, וברבות הימים היה השם הזה לכנוי־משפחה. ועד היום יש באיטליה משפחה יהודית „ברזילי" (Barzilai).

„ק מ ח י". זה הכנוי של המשפחה המפורסמת בנגב־צרפת (באחרית האלף החמישי), אשר ממנה יצא החכם הגדול ר' דוד קמחי (הנקרא בראשי־תבות רד"ק). על בני המשפחה הזאת, אשר כלם חברו ספרים מצוינים בביאור ספרי־הקדש ובחקרי הלשון העברית, אמרו לפנים בדרך־חדוד את המשל הידוע: „אם אין קמח, אין תורה" (כלומר: לולי החכמים ממשפחת קמחי, לא היינו מבינים את התורה והלשון העברית). שם־המשפחה „קמחי" נמצא בארץ־המזרח גם בדורות מאוחרים (ובריגא יש עד היום משפחה יהודית „קמחי"; ובודאי היה אבי המשפחה הזאת סוחר בקמח).

„י ע ב ץ". השם הזה היה אצל הקדמונים גם שם פרטי, גם כנוי משפחה. גם בדורות מאוחרים נמצא שם־משפחה „יעבץ"; ועד היום יש משפחות יהודיות בכנוי זה.

בתקופה הקדמונית שאנחנו מדברים עליה (סוף האלף החמישי וראשית האלף הששי) נמצא חכם עברי בשם ר' מנחם ה מ א י ר י; בכנוי זה הוא נודע בספרותנו. אך הוא בעצמו חותם את שמו: „מנחם לבית מאיר"; הוא התיחס אפוא על אבי המשפחה שנקרא „מאיר". ואמנם בקרוב נראה, עד כמה התפשט, בדורות המאוחרים, מנהג זה: לעשות שם פרטי לשם משפחה.

בין יהודי־אשכנז אין אנחנו מוצאים בעת הקדומה הזאת (באחרית האלף החמישי) כמעט שום זכר לכנויי־משפחה בכלל ולכנויים עברים בפרט (ואמנם גם לאשכנזים הנוצרים לא היו אז שמות־משפחה). וגם הרבה מאות שנה אחרי־כן היו יהודי־אשכנז מתיחסים רק על עירם: על עיר־מושבם, וגם על העיר אשר יצאו או גורשו ממנה. יהודי שישב בעיר שפייאר, היה נקרא ר' פלוני שפירא, ומי שישב בעיר מאַינץ, נקרא ר' פלוני מינץ, וכדומה. ואולם, אם בניהם של אותם היהודים ישבו בערים אחרות, נקראו הם על שם עריהם הם. ולמשל אנחנו מוצאים במאה השלישית שני אחים, אשר האחד נקרא ר' אהרן פאפנהיים, והשני — ר' יצחק שטיין*); פשוט, מפני שהאחד התגורר בעיר פאפנהיים, והשני — בעיר שטיין. ורק בדורות המאוחרים נעשו שמות הערים לכנויי־משפחה קבועים, שעברו בירושה מאבות לבנים. לכן רבים היום כל־כך שמות־המשפחה: שפירא, מינץ, לנדא, הורוויץ, טריווש, לוריא, גינצבורג, ועוד לאין מספר, אשר כולם נקראים כן על שם המקומות שישבו בהם אבות המשפחה.

---

*) ראה תשובות מהרי"ק (ר' יוסף קולון) שרש קס"ו.

יהודי אשכנז ואחריהם יהודי פולין (שגם הם רובם מאשכנז) היו גדולים בתורה ובחסידות: הם היו מוסרים את נפשם על דתם בלי שום ישוב־הדעת; אבל הם לא נתנו כמעט שום ערך לסמנים עברים־לאומיים חיצוניים (כאשר עשו אז אחיהם בארצות אחרות, וביחוד יהודי איטליה). הם היו מקלקלים את שמותיהם הפרטיים העבריים ונתנו להם צורה אשכנזית; ולבנותיהם היו קוראים כמעט רק שמות נכרים (על זה דברנו בארוכה במאמר „שמות היהודים"). ולכנויים, לשמות־לוי, בחרו לרוב רק בשמות הערים והמחוזות שנתישבו בהם. אף יש שהיו מכנים איש על שם אמו או אשתו או גם חותנתו (המנהג הזה היה נפרץ ביחוד בפולין). לכן אנחנו מוצאים בין חכמי ישראל בפולין במאה הרביעית והחמישית בעלי־כנויים משונים כאלה: ר' דוד בלומיש, ר' יואל סירקיש, ר' משה רבקה'ש (משמות הנשים: בלומה, סירקה־שרה, רבקה), ועוד הרבה. וברבות הימים היו כנויים כאלה לשמות־משפחה קבועים, עד היום הזה.

ואולם כנויים עברים יש רק מעטים מאד בין יהודי אשכנז הקדמונים. רק שנים, שלשה כנויים עברים נמסרו לנו מהם; למשל: שם־המשפחה „יפה", הנפרץ עתה מאד, נזכר בתור כנוי של יהודי אשכנז עוד לפני חמש מאות שנה (גם באשכנזית יש שם־משפחה „שען", „שענמאן", וכדומה, והוא משותף ליהודים ולנוצרים; אך הכנוי „יפה" הוא, כנראה, עברי במקורו, ולא תרגום מלועזית). גם הכנויים: „פרנס" (בעל הכנוי הזה היה ראש הקהלה), „מרגלית", „חלפן" (על שם עסקו: שולחני), נמצאו בין יהודי אשכנז עוד לפני מאות שנה; ובזה תמו כמעט כל הכנויים העברים של יהודי־אשכנז בימי־הבינים וגם בדורות המאוחרים — עד לפני מאה שנה, בערך, שאז „גזרה" המלכות על יהודי אשכנז ופולין לבחר להם שמות־משפחה קבועים, ואז בחרו הם להם כנויים עברים במספר גדול, יותר מן היהודים שבשאר הארצות, כאשר נראה בהמשך מאמרנו.

בימי־הבינים היו יהודי־אשכנז נולים, לעתים קרובות, לארצות אחרות — באונס או ברצון. כשהיו מתישבים בארצות הקרובות לאשכנז, היו מתיחסים על עיר־מוצאם: שפירא, לנדא, מינק, וכדומה. אך אם טלטל אותם גורלם לארצות רחוקות, וביחוד לארצות המזרח (טורקיה, ארץ־ישראל), ששם לא היתה הלשון האשכנזית ידועה כלל, אז היו קוראים לעצמם (או אנשי המקום החדש קראו להם): „אשכנזי", והכנוי הזה היה באחרונה לשם־משפחה נפרץ מאד, עד היום הזה. הראשונים מחכמי ישראל שנמסרו לנו בכנוי זה, חיו בארץ המזרח בראשית המאה הרביעית; כמו, למשל: ר' בצלאל אשכנזי, ר' אליעזר אשכנזי. ואולם צריך לדעת, כי אין אומה בעולם בעלת שמות רבים כל־כך כהאומה האשכנזית; כמעט כל עם קורא לאשכנזים בשם אחר: האשכנזים קוראים לעצמם „דייטשע",

הצרפתים קוראים להם — אלימנים, האנגלים יקראו להם — ג׳רמנים, האיטלקים מכנים אותם — טידיסקי, והרוסים (והסלבים בכלל) — ניעמצי. לכן גם היהודי שבא מאשכנז, היה אף הוא מין יתרו, ובכל ארץ היה לו כנוי אחר, כשם שבו נקראו האשכנזים באותה הארץ. לכן אנחנו מוצאים יהודים, אשר כנוים (ועתה — שם־משפחתם הקבוע) הוא לא רק „אשכנזי" (בעברית), אלא גם: אלימאנו (ר׳ יוחנן אלימנו, במאה הרביעית), גרמן או גרמנו, טידיסקו (שם־משפחה זה נפרץ, כמובן, רק בין יהודי איטליה), ניעמעץ (ברוסיה ובפולין), — מלבד המון שמות־המשפחה „דייטש", „דייטשמאן", „דייטשלענדער".

ואמנם גם יהודי־צרפת בהתישבם בארצות אחרות (וביחוד בטורקיה) נקראו בכנוי: „צרפתי", וגם כנוי זה היה ברבות הימים לשם־משפחה קבוע (גם ברוסיה יש בעלי שם־משפחה „צרפת", וברוסית Церфасъ). ובאשכנז נקראו יהודי־צרפת בכנוי „פראנצאזי", „פראנצויז", וגם זה היה לשם־משפחה.

וראוי להעיר, כי שם־משפחה: „ספרדי", לא נמצא כלל, תחת אשר שם־המשפחה „שפאניער" נפרץ הרבה בין יהודי אשכנז.

בטרם נעזוב את יהודי אשכנז ופולין, הננו עוד להעיר, כי מן המאה השלישית (לאלף הששי) והלאה, נמצאים כבר ביניהם שמות־משפחה קבועים (לא־עברים), העוברים בירושה מאבות לבנים. למשל, בשם־המשפחה „לנדא" (על שם עיר באשכנז) נקרא ר׳ יעקב בעל ה„אגור" וגם אביו ר׳ יהודה (במאה השלישית); ובשם־המשפחה „הורוויץ" (גם כן על שם עיר) נקרא ר׳ ישעיהו בעל „שני לוחות הברית" (של״ה) וגם אביו ר׳ אברהם (במאה הרביעית), וכחזיון הזה אנו רואים גם בשמות־המשפחות: לוריא, שפירא, ראפאפורט, גינצבורג, ועוד הרבה — וגם בשמות־המשפחה העבריים: יפה, מרגלית, שור (המיוחדים ליהודי אשכנז ופולין). — כל שמות־המשפחה האלה עוברים בירושה מאבות לבנים, זה כארבע מאות שנה, אף שהם רק כנויים על שם עיר המולדת של אביהם הראשון.— ואמנם גם היהודים בשאר הארצות עשו כבר בעת ההיא את שם־העיר של אביהם הראשון לכנוי־משפחה קבוע (כמו, למשל, ר׳ משה טראני — על שם עיר באיטליה — ובנו ר׳ יוסף טראני, ושניהם ישבו בטורקיה; ועוד הרבה מאד). וכן הוא המנהג עד היום הזה, בישראל ובעמים.

אין רצוננו להאריך בשמות־המשפחה הלועזים, כי לא להם הקדשנו את מאמרנו. לכן נעבור עתה אל שמות־המשפחה העבריים, אשר פרצו לרוב באלף הששי, ביחוד בין יהודי ארצות־המזרח.

ואלה הם שמות־המשפחה העבריים שבהם נקראו חכמי־ישראל מן המאה השלישית והלאה, וכלם עברו בירושה מאבות לבנים:

„מ ז ר ח י". הראשון שנמסר לנו בכנוי זה הוא ר' אליהו מזרחי (באמצע המאה השלישית) בעל הפירוש המפורסם על פירוש רש"י, ואשר חבר עוד ספרים רבי־הערך. הוא היה ראש הישיבה בעיר קושטא (קונסטנטינופל); ובנו נקרא גם הוא בכנוי זה. שם־משפחה זה נפרץ עד היום בארץ־הקדם; וברוסיה יש שם־משפחה „מזרח".

„חזן". יש מבני המשפחה הזאת שהיו חותמים את שמם: „פלוני לבית חזן". ושם־המשפחה הזה מצוי עד היום בכל הארצות וגם ברוסיה; אך ביחוד היה והוה נפרץ בארץ־הקדם.

„נ ז י ר". שם־משפחה זה נזכר בין „חכמי ישראל בירושלים לפני שנות־מאות אחדות, וגם כעת עודנו מצוי בארץ־המזרח.

„נ ב ו ן". נפרץ מאד, זה מאות בשנים, בקושטא ובירושלים, וגם באלגיר וטונים. בעלי הכנוי הזה כלם ספרדים.

„מ ל מ ד". עוד לפני שלש מאות שנה היה הכנוי הזה לשם־משפחה קבוע ליהודים בטורקיה. וכעת הוא נפרץ מאד גם בין יהודי רוסיה.

„א ג ו ז י". ר' דוד אגוזי נזכר בסוף המאה הרביעית בין חכמי ישראל בטורקיה.

„ל ח מ י". ר' דוד לחמי, בתקופה הנ"ל, וגם הוא מטורקיה.

„ה ח ב ר", וגם „חבריא". שני שמות־משפחה אלו נזכרו בארץ־ישראל, לפני ג' מאות שנה.

„ה י כ י נ י". ר' אברהם ה י כ י נ י, בסוף המאה הרביעית בקושטא.

„ב ר ו כ י ם". שם־משפחה של „מקובל" מפורסם בארץ־ישראל, לפני הרבה דורות. וכעת יש שם־משפחה זה ב ר ו ס י ה. ויש גם שמות־משפחה: ב ר כ י ה, ב ר ך, ב ר ו ך.

„ש ל ם". בשם־משפחה זה נקראו אחדים מגולי ספרד באמשטרדם ובטורקיה. וגם כעת יש שם־משפחה זה ב א מ ר י ק ה (Salem).

„מ י ו ח ס". נפרץ לפנים וגם כעת בין יהודי המזרח. ונמצא גם שם פ ר ט י ר' מיוחס.

„נ ע י ם". או ן'נעים („אבן נעים"). שם־משפחה מיוחד לספרדים בארצות המזרח, בדורות שלפנינו.

„ת מ ר". ר' מתתיהו ת מ ר, בארץ המזרח, לפני מאתים שנה (וברוסיה נפרץ עתה שם־המשפחה ת מ ר ק י ן, וכדומה).

„צ ו ר ף". ר' יצחק צ ו ר ף, בטורקיה. כן נקרא בודאי על שם אומנותו. ואולם גם ברוסיה נמצא עתה שם־משפחה זה, כאשר נזכיר להלן.

„ר ו ק ח". כנוי זה נפרץ מאד, זה מאות שנים, בארץ המזרח וגם בשאר ארצות; ועד היום יש בעלי הכנוי הזה.

„ש ל ט ו ן". ר' מ ש ה „ש ל ט ו ן", בקושטא בשנת ת"ם.

„ה ר ר י". ר' משה ה ר ר י, לפני מאתים שנה במזרח.

„א פ ר ת י". שם־משפחה זה, המצוי עתה בכל הארצות, נזכר בספרות הרבנית עוד לפני ארבע מאות שנה (בתשובות הרשב"ץ נזכר ר' עמרם א פ ר ת י). ויש גם כנוי־משפחה „א פ ר ת".

„ע נ ו", וגם „מ ן ה ע נ ו י ם". משפחה מיוחסת, מוצאה מאיטליה; ואפשר שהכנוי הוא תרגום מלועזית.

„מ ן ה א ד ו מ י ם". כנויו של החכם המפורסם ר' עזריה מ ן ה א ד ו מ י ם, באיטליה בְמאה הרביעית. יש אומרים, כי הכנוי הוא תרגום מאיטלקית (די רוסי, כנוי נפרץ באיטליה עד היום הזה). בכל אופן, צריך לנקד את הדל"ת בקובץ ולא בחולם.

„מ ן ה ת פ ו ח י ם". גם זה כנוי של חכם יהודי באיטליה לפני מאות שנה; ובודאי גם הוא תרגום מלועזית.

„ה ל ל ו י ה". ר' מ ה ל ל א ל ה ל ל ו י ה, זה שמו וכנויו של רב בעיר אנקונה (איטליה) בשנת ת"ק. השם והכנוי משונים גם שניהם; ואפשר שהם תרגומים מלועזית, כי כך אהבו חכמי ישראל באיטליה ל י ה ד את שם־משפחתם הלועזי.

„ש ע ר ־ א ר י ה". בכנוי זה נקראו חכמים אחדים באיטליה בדורות שלפנינו. זה בודאי תרגום; כי באיטליה יש מקום הנקרא „פורטו־לֵיאונו" (שער־אריה) ועליו התיחסו החכמים הנ"ל.

„ה מ ו ן". ר' אהרן ה מ ו ן, במזרח.

„ש ש ו ן". בכנוי זה נודעים בספרות הרבנית שני חכמים: ר' אהרן, ונכדו (שגם שמו ר' אהרן), בקושטא (במאה הרביעית). והמשפחה הזאת מפורסמת גם בדורנו ע"י המיליונר המנוח ר' דוד ש ש ו ן מעיר ב ג ד ד (טורקיה) ובניו המיליונרים יושבים עתה בלונדון. ואולם גם ברוסיה נמצא עתה שם־משפחה כזה.

„ת א ו מ י ם". משפחה מיוחסת בין יהודי אשכנז ופולין, זה מאות שנים (ובאשכנז יש גם שם־משפחה „צווילינג", ת ר ג ו ם של ת א ו מ י ם, והוא משותף ליהודים ולנוצרים).

„ח ר י ף". גם כנוי זה מיוחד ליהודי אשכנז ופולין, בדורות שלפנינו. וגם כעת יש שם־משפחה זה.

„נ ו ן". בין חכמי ארץ־ישראל, בימי המקובלים ר' יצחק לוריא (האר"י) ור' חיים ויטאל, נזכר ר' י ה ו ש ע ן' נ ו ן (־בן־נון). וכמאה שנה אחרי כן נמצא בסאלוניקי ר' עמנואל ן' נון. ושם־המשפחה „נון" (וגם „בן־נון") נמצא גם כיום ברוסיה. ובין הרבנים המחברים בדורות שלפנינו נודע גם ר' אליעזר נ י ן מניקלסבורג.

„צ ב י". בין יהודי אשכנז ופולין היה זה שם פרטי (צבי־הירש). ואולם בארצות המזרח, אשר היהודים לא ידעו שם לא את הלשון האשכנזית ולא את הז'ארגון האשכנזי, לא היו להם השמות הפרטים: צבי, דוב, זאב (שתורגמו מאשכנזית); אבל שם „צבי" היה להם לכנוי־משפחה. ומזה שמו של משיח־השקר ש ב ת י צ ב י („שבתי" הוא שמו הפרטי, ו„צבי" — שם משפחתו). וכן היה להם: „ז א ב", ו„ז א ב י" — לשמות־משפחה ו ל א ש מ ו ת פ ר ט י י ם.

אך ביחוד נפרץ בין יהודי המזרח (וגם בשאר ארצות) המנהג לקחת לכנוי־המשפחה את השם ה פ ר ט י של אבי המשפחה, או סתם שם פרטי. שמות־משפחה שהם בעיקרם שמות פרטיים, אנחנו מוצאים בין היהודים כבר לפני שלש מאות שנה; ובדורנו יש בכל הארצות הרבה משפחות יהודיות שכנוין הוא שם פרטי עברי (כאשר נראה להלן). ובדרך־אגב נעיר, כי המנהג הזה נפרץ גם בין העמים האירופיים (ביחוד בין האשכנזים והצרפתים). למשל, השמות וילהלם, פרידריך, רוברט, הינריך, ועוד הרבה, הם לאשכנזים גם שמות פרטיים וגם שמות־משפחה.

מן השמות־הפרטיים העברים שהיו לכנויי־משפחה ליהודי המזרח וגם ליהודי המערב בדורות שלפנינו, נזכיר בזה את אלה: „ב ר ו ך" (ר' חיים ב ר ו ך בסאלוניקי, כמאה שנה אחרי־כן; ועוד הרבה). „ב נ י מ י ן" (ר' ישראל, ובנו ר' ברוך, ונכדו, כלם בירושלים, לפני מאתים שנה, וכלם חותמים בכנוי „בנימין"). „שמואל" (ר' דניאל שמואל, בארץ־ישראל; ועד היום יש — גם באנגליה — שם המשפחה „שמואל"). „נ ח ו ם" (שם־משפחה נפרץ מאד בארץ־הקדם; וכידוע, גם הרב הראשי בטורקיה עתה, שם־משפחתו הוא „נחום"). „י ש ר א ל" (שם משפחה בארץ־ישראל, לפני הרבה דורות; וכעת יש שם־משפחה זה גם באשכנז). „צ מ ח" (שם־משפחה של מקובלים מפורסמים שגלו מפורטוגאל לארץ־ישראל; והוא מצוי גם בדורנו ברוסיה). „ח י י ם" (ר' אהרן ן' חיים, ועוד הרבה; כמעט כלם בקושטא, כשלש מאות שנה לפנינו, וגם אחרי כן). „עובדיה" (ר' אליהו ע ו ב ד י ה, באיטליה). „פ ר ק" (ר' יהודה פ ר ק בווינציא — איטליה — לפני מאות שנה; וכעת נפרץ שם־משפחה זה גם ברוסיה). „י ו נ ה", „ע ש ה א ל",

„עוזיאל״, „דוד״, „שלום״, „שאול״, „ברכיה״, „חנניה״, — כל אלה היו שמות־משפחה ליהודי ארץ־ישראל, שמוצאם מספרד ומאיטליה.

עתה נעבור אל שמות־המשפחה העבריים של היהודים בדורנו, שקבעו אותם לדורות, מעת שנצטוו היהודים בכל ארצות אירופה, מטעם הממשלה, לבחור להם שמות־משפחה קבועים, העוברים בירושה בלי שנוי. הפקודה יצאה ברוב הארצות זה כמאה שנה; אך ברוסיה החלו היהודים למלא אותם בדיוק רק זה כחמשים שנה.

בדורות שלפנינו היו היהודים חושבים ל„גזרה״ כל דבר חדש שלא הסכינו בו. וגם הפקודה שיצאה, זה כמאה שנה, כי כל איש יהודי מחויב להקרא בשם־משפחה קבוע, הרעיש והפחיד בודאי את אבותינו התמימים כ„גזרה״ קשה. ובאמת היה הדבר קשה קצת; לא נקל לאיש לבחר לו שם־משפחה „על רגל אחת״, „תוך כדי דבור״. מכיון ששם־המשפחה יהיה קבוע, ויעבור בירושה עד סוף כל הדורות, ואי־אפשר להחליפו כלבוש, — הרי צריך ל„התישב״ היטב בדבר, צריך לבחר ולברור „כנוי״ יפה, „מצלצל״, שם אשר יהיה תפארת למשפחה.

ואמנם, כן חשבו בודאי רק ה„משכילים״ שבעם, אנשים הצופים למרחוק, אנשים בעלי טעם ובינה יתרה. ואולם רוב העם, הקהל הגדול, לא חשב ולא הרהר הרבה: הוא לקח לו בחפזון שם־משפחה מ„כל הבא בידו״; או נשען על בינת הפקידים, שהם יבחרו לו כנוי־משפחה. למשל, באוסטריה, וביחוד בגליציה, קבעו פקידי־הממשלה בעצמם שמות־משפחה (בלשון אשכנזית) לרוב היהודים; והפקידים הללו, שברובם לא היו אוהבי־ישראל, התחכמו לתת ליהודים כנויי־משפחה משונים, מגונים או מגוחכים עד מאד. לכן אנחנו מוצאים, כי בגליציה (ובפולין בכלל) נקראים היהודים בשמות־משפחה „איומים״, אשר ממש חרפה היא להוציאם מן הפה.

ואולם באשכנז וברוסיה בחרו להם היהודים בעצמם את „כנוייהם״; והם אמנם לא הצטיינו בטעם יפה. רובם בחרו לעצמם שמות־משפחה „נוצצים״, המורכבים מ„כסף״ ו„זהב״ ו„אבנים טובות ומרגליות״; על כן רב מאד בין היהודים בעלי הכנויים: זילברמאן, זילברשטיין, גאָלדמאן, גאָלדבערג, גאלדשטיין, גאלדשטיק, גיננאלד, דימאַנט, דימאנטשטיין, פערלמאן, פערלשטיין. או שנטלו להם כנויים „מתוקים״; כמו: צוקרמאן, צוקרזים, צוקרטאָרט, פאמעראנץ, האָניג, וכדומה; או על שם פירות נאים ומתוקים; כמו: עפעל, עפעלמאן, עפעלבערג; טייטעלמאן, טייטעלבוים; באַרינבוים (בגליציה ובאשכנז: בירנבוים); קירשבוים, פייגענבוים; ועוד למאות.

גם יש אשר לקחו להם שמות־משפחה מן המוכן. כי כבר ראינו, שגם בין יהודי אשכנז ופולין היו מקצת משפחות „מיוחסות״, בעלות כנויים קבועים משנים קדמוניות; כמו, למשל, משפחות שפירא, רפפורט, הורוויץ, גינצבורג,

ועוד. וכאשר יצאה „הגזרה״, התחכמו יהודים רבים ל„התהדר״ בכנויים המפורסמים האלה, אף שלא היו קרובים כלל לאותן המשפחות „המיוחסות״. לכן רבים מאד היהודים המכונים, למשל, שפירא, אף שאבותיהם לא היו כלל מיוצאי העיר „שפייער״. וכן הוא גם בה„רפפורטים״ וה„הורוויצים״. אבל כאן אנחנו רואים חזיון מעניין. ה„הורוויצים״ הקדמונים היו כלם לויים (כי אביהם הראשון היה לוי); לכן לא נועזו אחרי־כן אנשים „ישראלים״ להקרא בכנוי זה (לבל תגלה ה„גנבה״); אבל יהודים לויים שנצטרכו לשם־משפחה, לא התעצלו כלל לקחת לעצמם את הכנוי המפורסם הזה. וכן גם ב„רפפורט״: אביהם הראשון של בעל הכנוי הזה היה כהן, לכן נזהרו ה„ישראלים״ מנגוע בשם־משפחה זה; אבל „כהנים״ רבים נטלו לעצמם כנוי זה, אף שאין להם דבר עם הרפפורטים ה„אמתים״. וכן קרה אז לכל כנויי המשפחות ה„מיוחסות״ והידועות בישראל מדורות רבים.

אך בנוגע ליהודי־רוסיה ביחוד, נקבעו רוב שמות־משפחות בשעת ה„גזרה״ על־ידי ראשי הקהלות (או, כמו שנקראו בלשון העם: „הקהל״). ראשי־ה„קהל״, „הפרנסים״, שבידם מסרה הממשלה את רוב עניני הקהלות, חלקו לרוב בני־קהלותיהם (ביחוד לאנשים ההמוניים) כנויי־משפחה, כפי אשר הורם רוב־בינתם. הם נתנו לאיש ואיש שם־משפחה לפי מראהו, או לפי מלאכתו ועסקיו, או לפי העיר והמדינה אשר יצא ממנה, וכדומה; כלומר: באותו האופן הטבעי, אשר בו נוצרו שמות־המשפחות בכל אומה ולשון.

הרוב הגדול של שמות־המשפחות שלנו — נוסדו בז׳ארגון האשכנזי, שהיה מדובר אז בפי כל יהודי רוסיה ופולין. אבל יש יהודים ששם־משפחתם מקורו ברוסית או בפולנית, ואפילו בליטאית (בפלך קובנה), וגם בלֶיטית (בקורלאנד). ובכלל לא קשה למצוא בשמות־המשפחות של יהודי רוסיה עקבות כל הלשונות הרבות המדוברות בארץ הגדולה הזאת רבת־העמים. ולמשל, היהודים שישבו בשעת „הגזרה״ בין הטאטארים לקחו להם כנויים טאטאריים (אף שאותם היהודים היו „אשכנזים״, כלומר: בני ליטא או פולין); וכן בכל אחת ממדינות־רוסיה. ולא זו בלבד, אלא שגם כנויים צרפתים, אנגלים, איטלקים, וכדומה, אינם יקרי־המציאות כל כך בין יהודי רוסיה. בקצור, כמו שהיהודים לא הקפידו אז על לשונם, כך לא השגיחו גם על שמות־משפחותיהם; בקלות־דעת מאין כמוה, ובלי שום רגש של גאון לאומי, לקחו להם שמות־משפחה דוקא מלשונות נכריות, וביחוד מהז׳ארגון האשכנזי. ולא שעשו זאת בכונה מיוחדת, להוכיח לכל העמים שאין ליהודים שום „לאומיות״, שום רגש לאומי, שום לשון לאומית, — חס וחלילה! הם עשו זאת, פשוט, מתוך קלות־דעת, מתוך חוסר־הבנה, מתוך אי־דאגה לעתידותיהם

הלאומיים. גם לא מאונס עשו זאת; הפקידים נתנו להם רשות לבחור להם שמות־משפחה כטוב בעיניהם; ולא עוד אלא שבעיני הממשלה בעת ההיא היה טוב יותר, לו בחרו להם היהודים רק כנויים עברים ולא ז'ארגוניים. אבל אבותינו התמימים לא ידעו ולא הבינו את הערך הגדול שיש לשם־משפחה בחיים בכלל ובחיים הלאומיים בפרט.

לו השכילו אבותינו בעת ההיא, אזי היו יכולים להשתמש „בגזרת־שמות־המשפחה" לעשית פרסום גדול לשפה העברית וללאומיות העברית לדורי־דורות. לו היו כל היהודים נקראים עתה בשמות־משפחה עברים, אזי לא היה שום איש מוצא עוז בלבו להטיל ספק בלאומיות העברית, וגם לא היה מקום עוד ל„ריב־הלשונות" שלנו, הטפשי והמעציב גם יחד; ובכלל היתה אז תחית הלשון העברית קרובה אל המציאות, שלא בערך יותר משהיא עתה. כי חשיבותו הלאומית של שם־משפחה, גדולה הרבה יותר מזו של שם פרטי. בזמן הזה אין האיש ידוע מחוץ לביתו אלא בשם־משפחתו ולא בשמו הפרטי. יש לי מַכָּרים למאות, שאני יודע רק את שם־משפחתם ולא את שמם הפרטי. ועוד זאת: שם פרטי משתנה על־נקלה, הוא מקבל צורות שונות, בזדון או בשגגה, מאהבה או משנאה (כמו שנתבאר באריכות במאמרי „שמות היהודים"); אבל שם־משפחה אי־אפשר לשנות עוד, הוא עובר בירושה מאבות לבנים עד סוף כל הדורות, בלי שום שנוי. לכן גדול ערכו הלאומי של שם־משפחה עד מאד, — ולכן יש לנו להצטער הרבה והרבה, על אשר לא ידעו אבותינו, לפני מאה או חמשים שנה, את „סוד־הלאומיות" הזה, ועל אשר לא ידעו להשתמש בשעת־הכושר המיוחדת במינה, שנזדמנה אז לידם, לעשות פרסום ופומבי גדול לשפה העברית וללאומיות העברית לדורי־דורות. הזדמנות מוצלחת כזו של קביעת שמות־משפחה ליהודים, לא תשוב עוד, ועד־עולם עלינו לשאת את חרפת שמות־משפחותינו הז'ארגוניים והבלולים משבעים לשון, — תחת אשר יכולנו להתגאות בשמות־משפחה עברים, ולהוכיח בזה את לאומיותנו העברית לעיני־כל!...

ובכל־זאת נמצאו בעת ההיא יהודים רבים אשר בחרו להם שמות־משפחה עבריים. ומספר הכנויים בין יהודי רוסיה לא מעט כלל. רוב הכנויים יש דוגמתם גם בלועזית ובז'ארגון; למשל, כנגד אותם היהודים הרבים שקראו לעצמם (לפי אומנתם): „שניידר", או „פארטנאָי" (ברוסית), או „קראַוועץ" (בפולנית), — נמצאו מעטים שבחרו בכנוי העברי „חיט". וכמו כן אנחנו מוצאים: „שחור", וגם „שווארץ" או „צ'ירני" (ברוסית); „חגר", וגם „קרומער" או „חראמאָי" (ברוסית), ועוד כהנה וכהנה, כמו שנראה להלן ברשימה המפורטת. אך יש גם

הרבה שמות־משפחה עברים, שאין דוגמתם בז׳ארגון או בלועזית, מפני שהם מאותם השמות שאינם מתורגמים; כמו, למשל, כנויי המשפחות: לולב, אתרוג, הדס, כרפס; או: חריף, בקי, בטלן; וכדומה.

בין שמות־המשפחה העברים, המצויים כעת בין יהודי רוסיא, יש רק אחדים שהם כנויים של גנאי (תחת אשר בז׳ארגון ובלועזית רבים מאד כנויי־גנאי); יש לשער כי אבות המשפחות האלה יצרו בעצמם את כנוייהם העברים — ואין אדם קורא לעצמו שם של גנאי (תחת אשר שמות־המשפחה הלועזים והז׳ארגונים קבלו היהודים, על־פי רוב, מאת הפקידים הנכרים או מראשי „הקהל״, וכאלה כן אלה הרשו לעצמם הרבה „שערוריות״ בקביעת הכנויים). אך יש גם מקום לשער, כי בעלי־המלאכה, שלא היו „למדנים״ גדולים, קבלו את כנוייהם העברים מאת ראשי „הקהל״; ולמשל, קשה להאמין, כי שמות־המשפחות: „אורג״, „חלבון״, „בלן״, „פונדק״, ודומיהם, נוצרו בפי אותם היהודים בעצמם שעסקו באותן האומניות; בודאי נתנו להם הכנויים הללו מאת ראשי „הקהל״, שהיו בתוכם עברים משכילים או „לאומיים״.

יש הרבה שמות־משפחה עבריים, שקשה למצא את היחס אשר ביניהם ובין בעל־הכנוי; וגם קשה לבאר, מדוע בחר לו בעל־השם כנוי משונה כל־כך. אבל כבר אמרנו, כי גם בשמות־המשפחה הלועזים יש הרבה כנויים בלי כל „טעם וריח״; במקרה נפלה לפיו של אבי־המשפחה איזו מלה ויקבע אותה לשם־משפחתו. ואולם ברוב הכנויים העברים אנו רואים שאיפה מיוחדת של יוצר השם, לקרא למשפחתו באיזה כנוי המזכיר את הענינים שבתנ״ך ושבתלמוד, או איזה דבר של קדושה ושל מכשירי־מצוה. בזה יש לבאר את שמות־המשפחה המשונים: „חדקל״, „דמשק״, קיקיון״, „לולב״, „אתרוג״, „תשעה־באב״, „ברוך־הוא וברוך־שמו״, „גלגולים״, ועוד הרבה מאד.

גם אפשר, כי כאשר הוטל על אבי־המשפחה לקרא שם למשפחתו „על רגל אחת״, וקשה היתה לו הבחירה, אזי לקח לו (או ראשי „הקהל״ נתנו לו) כנוי לפי הדבר אשר עליו נמשכו עיניו באותה שעה, או לפי הספר אשר בו היה אוהב ללמוד, או אשר בו הגה באותה שעה. בזה יש לבאר את שמות־המשפחה המשונים: „תהלים״, „קהלת״, „תלמוד״, „ש״ס״, „משנה״, וכדומה.

אך בכלל, קשה לעמוד על כונתם של יוצרי שמות־המשפחות בכל הלשונות. אפשר, כי בשעה שנברא הכנוי, היה בו איזה טעם וכונה, איזה כבוד או גנאי, איזו הלצה והריפות, — ובעבור הימים נשכחה הסבה אשר גרמה לקביעת אותו הכנוי. ואנחנו איננו צריכים לבקש בשמות־המשפחה העבריים של יהודי רוסיה יתר־טעם ויתר־כונה מאשר בכנוייהם הלועזים. לנו העברים הלאומיים

חביב כל שם־משפחה עברי, גם אם אין בו שום טעם וכונה; לנו חביבים אבות־המשפחות שלקחו לעצמם כנויים עברים, תהי כונתם מה שתהיה.

והננו לערוך בזה רשימה של שמות־משפחה עברים, ולהשתדל לחלקם למחלקות ולסוגים שונים, ככל האפשר. רוב הכנויים העברים אשר יבואו בזה, לקוחים הם מרשימת החתומים של העתון ה„חבר" (היומי והשבועי), ומקצתם נאספו מספרי־החשבונות של החברות העבריות הגדולות ברוסיה (כמו, למשל, מרשימות החברים של חברת ישוב ארץ־ישראל). גם היו אחדים מקוראי „החבר" שהמציאו לי רשימות של שמות־משפחה עברים הידועים להם בעריהם.

הרבה מן הכנויים הללו נמסרו לי בכתב רוסי, וחתימתם בעברית לא ראיתי, ורק על פי השערה עמדתי על צורתם העברית, ואפשר כי באחדים מהם טעיתי בהחלטתי, ואגב חריפתא שבשתא. גם אותם הכנויים שנמסרו לי בכתב עברי, יש שבעליהם בעצמם לא ידעו את ההוראה העברית של הכנוי, והם הפכו אותו לכנוי ז׳ארגוני (למשל, כנוי־המשפחה „סארשער", הוא בודאי „סרסור"); ולהפך, יש שבעלי כנוי ז׳ארגוני הפכו אותו לעברי בחתימתם (למשל, ראיתי שם־משפחה שבעליו חותמים בעברית „עדות", והוא בלי־ספק כנוי ז׳ארגוני „איידעס", על שם אשה ששמה „איידה"). בכל אלה קשה באמת לבוא לידי החלטה ברורה; שהרי אפשר, כי שני כנויי משפחה שונים דומים זה לזה בצלצולם, והאחד הוא עברי טהור, והשני — ז׳ארגוני גמור (כמו למשל, בכנוי „עדות" הנ״ל, או הכנוי „הדס", שיוכל להיות גם ז׳ארגוני „האָדעס", על שם האשה „האָדע", וכן כל כיוצא בזה). ולכן, כדי שלא לתת מקום להתרעם עלי, שאני סומך יותר מדי על „חריפותי" ומתנהג כמין „דייני גזרות", העירותי על כל אחד מאותם הכנויים, על כל ספק ואפילו על ספק־ספקא; ובהרבה מן הכנויים העמדתי בצדם את חתימת־בעליהם בלועזית, למען „יתבררו ויתלבנו הדברים".

הרוב היותר גדול של כנויי־משפחה עבריים בזמן הזה (ברוסיה ופולין) הם בעיקרם ש מ ו ת פ ר ט י י ם שנעשו לשמות־משפחה, בלי שום שנוי, והרבה מהם נמצאים רק בתנ״ך, ובינינו לא היו נהוגים כלל כשמות פרטיים, והם משמשים רק כנויי־משפחה. אני אספתי כשמונים כנויים מסוג זה, ואלה הם על פי סדר א״ב:

א ב ר ה ם („אַבראַהאַם", וגם „אַבראַם"); א ה ר ן (Аронъ, והנגינה מלרע); א ב נ ר; א פ ר י ם; א ל ק נ ה („עלקאַן"; ומזה משתלשל בשבוש שם המשפחה „עלקינד"); א ש ר (בהברה ספרדית „אַשער", ביחוד בין יהודי המערב); א ו ר י; א ו ר י א ל; א מ ת י (ויש גם בצורה רוסית: „אמתין"); א ל י ש י ב (כך חותמים אחדים

בעברית, אך באמת הוא הכנוי הידוע „עליאשעוו" מן „עליאש", הוא „אליהו" בצורה אשכנזית־פולנית).

ברוך; ברך; ברכיה; ברך (בקמצ״ים; ויש גם בפתחי״ם כהברתו בספרדית); בועז (Boas, מצוי הרבה באשכנז). ברזילי (באיטליה, עי׳ למעלה). „בת־שבע" (כנוי־משפחה כזה יש בין יהודי רוסיה, „באַשעווע", ועוד יותר הוא מפורסם בין יהודי איטליה: Basseri).

גדליה (גם בין יהודי אנגליה); גרשון („גערזאָן" וכדומה, וברוסית: Гершонъ-шунъ, והוא מצוי בין היהודים ברוסיה ובאשכנז); גרשוני (כנוי שכיח מאד אצלנו, ובמבטאים שונים); גדעון (ברוסיה ובחו״ל).

דוד (בהברה ספרדית); דן (כנ״ל, וגם בקמץ); דניאל; דעואל (אני בעצמי יודע בעלי הכנוי הזה, והם אמנם חותמים כך בעברית וגם ברוסית, ובכל־זאת מוטלת עבריותו אצלי קצת בספק).

הימן („היימאַן"), כנוי־משפחה רגיל מאד — ובאשכנז הוא גם שם פרטי ליהודים במקום „חיים".—אך אפשר מאד, כי בתור כנוי־משפחה אין לו דבר עם השם התנכ״י „הימן", שמעולם לא השתמשו בו היהודים, אלא מקורו יתר־פשוט ויתר־פרוזאי, אשכנזי־ז׳ארגוני, ופירושו: איש הקונה ומוכר חציר, שחת („הייי"); הרן („האַראָן"; ואפשר שהוא הכנוי האשכנזי „האָרן" הרגיל מאד).

וָפסי (מצוי הרבה בין יהודי רייסין, וכתיבתו ברוסית: Вофси וגם Вовси).

זרח; זרחי, וגם „הזרחי" (והוא מתחלף לפעמים עם כנוי־המשפחה: אזרח, אזרחי, עי׳ לקמן בכנויים שיש להם יחס למקום); זכריה (ויש גם „זַכַּר", שנכתב „זאַכער", ובודאי הוא מן „זכרידה" במבטאו הרוסי ההמוני).

יהודה (יאַהודאַ; ביחוד בארצות המזרח); יואל (ביחוד באשכנז: „יאָעל", בְהברה ספרדית); יעקב („יאַקאָב", ועוד במבטאים שונים); יעבץ; יפת (חתימתו ברוסית Ефесъ); ירמיה (וביחוד בצורתו הלועזית: Jeremias, בין היהודים הבאַלטים); ישראל (Israel); ישעיה (Исаia).

כלב (ביחוד בין יהודי אשכנז: Kalew וגם Kaleb).

למך (Лемахъ); לפידות (כנוי־משפחה נפרץ מאד ברוסיה ובחו״ל).

מאיר; מנחם (בין יהודי פולין Менахемъ); מנשה (גם בחו״ל); משה (לרוב באשכנז בצורתו הלועזית Moses); מלכיאל (כנוי למשפחה יהודית רוסית, שהיתה מפורסמת בעֲשרָה לפני איזו עשרות שנים).

נח (גם בחו״ל); נחמיה; נחמן (משפחה ידועה בקורלאנד); נחום (ביחוד בארצות המזרח); נפתלי (וגם: „נַפתָל", וגם בצורה רוסית „נפתלין"); נתן (לרוב בהברה ספרדית „נַתַן"; אך ישנו גם בהברה ליטאית, וחתימתו ברוסית

Носенъ וגם באותיות עבריות חותמים „נאָסען"); ניסן (שם פרטי ושם משפחה).

עוזר (Ойзеръ); עזרא; עמנואל; (מצוי הרבה, ובלועזית הוא נכתב בנוסחאות שונים); עוזיאל (ויש גם בצורה רוסית: „עוזיאלעוו"); עמיאל (השם הזה, שגם בתנ"ך הוא יקר המציאות, הוא כנוי משפחתו של הרב דק"ק שווינציאַן, כמו שנראה ממודעותיו בעתונים); עפרון (נפרץ מאד בין יהודי רוסיה; ואולי יש לו יחס יותר אל „אפרים" מאשר אל עפרון החתי).

פרץ (נפרץ מאד ברו"פ, וצריך להעיר, כי יש כנויי־משפחה ז'ארגוניים „פעפער", „פעפערמאַן", וכדומה; ו„פעפער" ברוסית ופולנית „פערעץ"); פלטיאל; פינחס (ביחוד בחו"ל, וחתימתם בלועזית Pincus, וגם בצורות אחרות).

צדוק; צמח.

קדיש; קהת (חתימתו ברוסית Когосъ, וחתימתו העברית איני יודע. אולי אין השערתי נכונה); קיש (מצוי ביחוד בין יהודי אוסטריה. אך אפשר שהוא על שם עיר באונגריה).

ראובן (מצוי במבטאים שונים); רפאל (בין יהודי רוסיה, בצורת „ראַפעל", וכדומה; וביחוד בין יהודי אנגליה Raphael); רם (מצוי הרבה; ואולי הוא שם־כבוד, כמו: „קצין", וכדומה).

שבתי (Сабсай); שמואל (ברוסיה ובחו"ל, במבטאים שונים); שלום (וגם במבטא פולני: שולם), שמשון (מצוי בין יהודי קורלאנד ואשכנז, ובמבטאו האשכנזי Simson); שמעון (במבטאו הלועזי „סימון"; והוא כנוי נפרץ גם בין הנוצרים, ביחוד בצרפת ואשכנז); שלמה (בין יהודי רוסיה, על פי רוב בצורת Шлiомъ; ובחו"ל — Salomon); שֶׁבַח; שובאל (ראיתי חתימה עברית כזו פעמים רבות; אך צורתו הלועזית איני יודע); שלמון, שלמן (כן גם בלועזית); שרגא (כנוי משפחה זה נפרץ מאד, ביחוד בין יהודי זאמוט. אולי הוא תרגומו של הכנוי הז'ארגוני „ליכט" המצוי הרבה?); שרירא (כנוי זה איני יודע לו שום מקור, מלבד שמו של רב שרירא גאון; ואני מצאתיו רק בין יהודי נגב רוסיה).

תנחום.

אלה הם כנויי־משפחה עברים בצורתם היותר פשוטה: המשפחה נקראת על שם אביה (והיותר „מפונקים", או היותר „חריפים", או היותר „פיוטיים", בחרו להם שם יקר־המציאות שבתנ"ך גם אם אין לו דבר עם משפחתם, כמו שראינו למעלה). אך יש שצירפו גם מלת „בן" אל השם הפרטי, ואז יצא שם משפחה גמור, שאינו נותן שום מקום לטעות. ואולם לי ידועים כנויים מורכבים

כאלה רק שנים, שלשה: „בן־יעקב" (משפחה מפורסמת בוילנא Беньяковъ); „בן־דוד" (כמדומה לי, רק באשכנז): „בן־זאב"; ולסוג זה יש לצרף גם את הכנוי המשונה: „בן־נון", שנמצא בין יהודי רייסין. אך מה המה לעומת המון ה„סאָנים" (אברמסאָן, יעקבסאָן, וכו') וה„אָוויצ'ים" (אברמאָוויק, יעקובאוויק, וכו') שבינינו! ואולם יש כנויים שהרכיבו מלת „בן" עם מלים עבריות אחרות; והמפורסם שבהם הוא שם־המשפחה „בן־טובים" (וכנראה הוא במתכונת הכנוי הז'ארגוני „גוטקינד" — ובשבוש „גוטקין"). וגם „בן" כשהוא לעצמו, משמש כנוי משפחה ליהודי רוסיה (בעָליו חותמים ברוסית Бенъ וגם בעברית „בען"; אך בודאי הוא „בן" העברי, והוא מתאים אל כנוי המשפחה האשכנזי „זאָהן" המצוי בינינו).

עתה נעבור נא אל הכנויים העברים בזמננו, שיש בהם איזו כונה, ונשתדל לחלקם לסוגים ככל האפשר.

כנויים הרומזים לתכונות גופניות ולסימנים חיצוניים:

יפה (הוא מן המצויים ביותר, ומבטאיו שונים); „מה יפית" (הכנוי המשונה הזה נפרץ בין יהודי ליטא); מעַם יפה (יודע אני משפחה החותמת ברוסית Маміофе, ולפי דעתי צריך הכנוי להכתב בעברית כנ"ל); זיו (כנראה הוא מעין „יפה"; ואמנם יש גם באשכנזית כנוי משפחה „גלאַנץ", המצוי בין היהודים); חֵן (שכיח בין יהודי רייסין ורוסיה הקטנה); „חן טוב" (במבטא ספרדי; וברוסית כתיבתו Хантовъ); קטן (Котонъ, Котенъ); „כזית" (בין יהודי רייסן; והוא כנוי הלצי והוראתו כמו „קטן", וככנוי האשכנזי „קליין"), זוטא; זוטר (Зута, Зутеръ); זוטרא (ביחוד באוסטריה); בחור (ומזה באוסטריה „באַכער", שם משפחה מפורסמת, ודוגמתו באשכנזית „יונג"); אברך (Аврахъ-рихъ-рухъ), זקן (ראיתי רק חתימתו ברוסית Зокенъ, והוא במקום „אַלטער", „אלט" באשכנזית), גבור (מצוי במבטאים שונים, והוא הכנוי האשכנזי „העלד"), הזק (במבטא ספרדי, ודוגמתו הכנוי האשכנזי „שטאַרק"); איתן (איני יודע בבירור, אם זה כנוי עברי מקורי או מתורגם); שחור (מצוי הרבה; ולעומתו הכנויים „שוואַרץ, „שוואַרצמאַן, וגם „דער שוואַרצער", במלה אחת Дершварцеръ; והכנויים הסלאבים: „צ'ערני", „טשארני", „ציערניאק"); חִגר (וכנגדו בז'ארגון: „קרומער", „חראמאָי", וכדומה. ומן הכנוי „חגר" השתלשל אחר כך Хигеровичъ); סומא (Суме, חתימתו בעברית לא ראיתי. וכנראה הוא במקום הכנויים הז'ארגונים „בלינדער", „סליפיאן"), חרש (Хересъ, ובז'ארגון „טויבער").

כנויים המסמנים תכונות רוחניות ומוסריות:

טוב (בהברה ספרדית, ובעליו חותמים בעברית — מבלי הדעת — „טאָוו". ויש כנגדו הרבה בכנויים הז׳ארגונים: „גוט" „גוטמאן", וכו׳, „דאָברי" ויש גם כנוי „מיטב" Мейтовъ, Мейтувъ, ועוד); טוב (זו הברה פולנית של טוֹב, ויודע אני משפחות אחדות בכנוי זה); „טובים"; „בן טובים" (עי׳ למעלה); חכם (בהברה ספרדית, ולעומתו בז׳ארגון „קלוגער", „קלינער"); חֲכָּים; יקר; יקיר; (Якеръ; יש גם כנוי „יֶקרסון", ואיני יודע אם יש כנוי „בן יקיר"); צדיק; חסיד (Хусидъ; ובאשכנז נפרץ בין היהודים הכנוי „פר̤ם", וגם „פראָמער". ובין יהודי רוסיה יש „פרומעס", „פרומען", אבל זהו על שם אשה ששמה „פרומה"); רחמן (וכן גם חתימתו ברוסית; ואמנם יש גם כנוי ז׳ארגוני „דערבאַרימדיגער"; אבל אפשר כי „רחמן" הוא הכנוי הז׳ארגוני הנפרץ „רייכמאַן" במבטא פולני: „ראַכ" במקום „רייכ—"); קדוש (גם במבטא פולני); הקדוש (כן חתימתו בעברית; וברוסית Акодешъ); קַדיש; פָּרוש (Порешъ); מלאך (כנוי זה עודנו נמצא בין יהודי רוסיה, והוראתו כמו „קדוש", וכדומה); קַיָּם (ברוסית Каемъ ; ונראה לי שהוא ככנוי האשכנזי־ז׳ארגוני „שטאַנדהאַפט", המצוי בין יהודי פולין ודרום); אמת (Эмесъ; וכנראה הוא במקום הכנוי הז׳ארגוני „וואַהרהאַפטיג" וגם „ווארהאפט" של יהודי פולין והדרום); הַשכל (כך נכתב בעברית, וגם ברוסית Гаскель. אך אפשר מאד שהוא מן השם המשובש „האצקיל", שהאשכנזים מבטאים „האסקיל"); מאמין (אף על פי שבעלי הכנוי הזה חותמים בעברית „מיימון"—ככתבו אצל בעל שמו הראשון, החכם המפורסם שלמה מיימון — בבל־זאת נראה לי, כי יש גם כנוי־משפחה „מאמין"; ולכן הוא נכתב ברוסית פעם Маймонъ ופעם Майминъ).

ולמדות רעות: עקשן (ברוסית Акшонъ, ובעברית לא ראיתי חתימתו); קמצן.

כנויים הרומזים על למדנות: למדן; חריף; בקי; בטלן (גם הוא תאר־כבוד, והוראתו: איש שאין לו שום עסק מלבד למוד התורה); פוסק (ברוסית Посикъ; ואפשר להיות גם „פסוק". בעברית חותמים בעליו „פאָסיק"!); ישיבה־בחור הידוע: בין חותמי „החבר" היה בעל־כנוי כזה). אוריין (כך אני פותר את הכנוי Урьянъ; וגם Арьянь; ואולי טועה אני); ולסוג זה שייך גם כנוי־המשפחה מורֵנו (שהרבה מבעליו „מתביישים" לכתבן עברית כהלכתו, והם משבשים אותו, כדי שיתראה כ„לועזי", כביכול).

כנויים הרומזים לאמנות ועסקים:

חיט (נפרץ מאד; ולעומתו „שניידער", „פּאַרטנאָי" מרוסית, „קראַוועק" מפולנית); סנדלר (וכנגדו בז׳ארגון: „שוסטער", „שוהמאכער" בנפות הבלטיות —

„סאַפּאָזניק", ועוד); קצב, אורג (Ойригъ, והתימתו בעברית לא ראיתי. וכנראה הוא כנוי עברי לעומת הכנויים הלועזים „וועבער", „טקאַטש", המצויים בין היהודים); אופה (Ойфа. וכנויים לועזים „בעקער", „פיעקאר", יש הרבה בינינו); צורף (Цурифъ. בהשערתי זו אינני קובע מסמרות, אף על פי שהכנוי „גאָלדשמיד" נפרץ אצלנו); בלָן (ומזה כנויו של „באלין" המפורסם באשכנז); בעל עגלה (Балагула; והכנוי „פוהרמאן" מצוי אצלנו); פונדק (מצוי הרבה יותר מהכנוי הז׳ארגוני „הארבערגער"—וכנוי ז׳ארגוני אחר על שם אוּמנות זו איני יודע); אושפיזא (Аспизъ, וגם Ашпизъ); והתימתו בעברית איני יודע. ואני משער כי זה „אושפיזא" התלמודי. אך צריך אני להעיר, כי באוסטריה מצוי בין היהודים הכנוי „אויספיק", על שם עיר—ואולי הוא הנ״ל); שומר (בהברה ספרדית; ויש באשכנזית הכנוי „וועכטער"; אבל בין יהודינו, כמדומני, שאיננו בנמצא כלל); חלבון (Хелбонъ, לעומת הכנוי הז׳ארגוני המצוי „מילכיקער"); סבל (לולי דמסתפינא הייתי אומר, כי הכנוי Соболь, המצוי בינינו הוא עברי כנ״ל. וכמדומני שאין זו השערה רחוקה); כלי זמר (Клезмеръ; ויש כנוי זה גם בראשי תיבות: כל״ז Клязь); משרת (בהברה פולנית Мишуресъ; והכנוי האשכנזי „דינער" הוא בין יהודינו יקר־המציאות); תגר (נפרץ מאד, וכנגדו באשכנזית „קויפמאן" המשותף ליהודים ולנוצרים); רוכל (כך אני פותר את הכנוי Ройхелъ שמצאתי בין חתומי ה„חבר"; ואיני יודע כנוי ז׳ארגוני מעין זה); חלפן (עתיק ונפרץ מאד; ולעומתו בז׳ארגון „וועקסלער"); מלוה (Мальве, וחתימתו בעברית לא ראיתי; ואולם בז׳ארגון איני יודע כנוי מענין זה); סרסור (בעליו חותמים בשבוש „סארשער" וכן ברוסית. וכנגדו: „מעקלער", המצוי אצלנו הרבה); קמחי (יודע אני בעל כנוי זה, וכנראה כונתו „סוחר בקמח"; ואיני זוכר כנוי ז׳ארגוני מענינו); רופא (ידוע לי בשני מבטאים; ויש אצלנו גם כנוי־משפחה „דאָקטער"); רוקח (ישן ושכיח. ולעומתו בז׳ארגון „אפטייקער"); ולסוג זה שייך כנוי־המשפחה: „חרש" (המצוי בשני מבטאים: Хорошъ, וגם Харошъ).

כנויים על שם עסקים „רוחניים", „כלי־קדש", וכדומה (ורובם אין דוגמתם בז׳ארגון):

רב; רבא; רברבי (כל אלה נמצאים במבטאים שונים); דַיָן (Даенъ; ויש כנוי אשכנזי „ריכטער", שהוא תרגומו של „דין", אבל בין יהודי רוסיה אינו מצוי כל כך); מגיד (כנוי נפרץ; וכנגדו בז׳ארגון „פריידיגער", אך הוא יקר־המציאות); דרשן; בית דין (Бездинъ, כתיבתו בעברית איני יודע, ספרדית; ואפשר שהשערתי מוטעת); שוחט (מצוי במבטאים שונים; ולעומתו הכנויים הז׳ארגוניים „שעכטער", „שעכטמאן" „רעזניק", „רעזניקאָוו", וכו׳); בודק (בהברה

אשכנזית ביחוד באשכנז. והוא שייך לעניני שחיטה; ויש גם כנוי „שו״ב״—שוחט ובודק; עי׳ לקמן בכנויי ראשי־תבות), מנקר; חזן (עתיק ומצוי; וישנו גם עם „סרח העודף״ לועזי: חזנוב, חזנוביץ, חזנסון, וכו׳. וגם יש תרגומו בכנוי הלועזי „קאַנטאָר״); משורר (מצוי במבטאים שונים. והכונה: עוזר לחזן. ותרגומו בכנוי האשכנזי „זינגער״, הנפרץ מאד); שמש (Шамесъ); סופר (במבטאים שונים. ותרגומו בכנוי הז׳ארגוני „שרייבער״); סַפְרָא (כנ״ל). בעל מגיה (Балмагіе; בין חותמי „החבר״ נמצא בעל־כנוי זה, וחותמתו בעברית נכונה); גבאי (מצוי לא רק בין הקראים); סגן Саганъ, ואולי הכונה: סגן לגבאי?); נאמן (והכונה ל„נאמן״ של ה„קהל״, או בהנהגת בית הכנסת; וישנו גם עם „הוספה״ רוסית: „נאמנוב״); מחבר; מלמד (עתיק ומצוי. אך כנראה היו מתביישים בכנוי עברי זה; כי על־כן רבו עליו הכנויים הז׳ארגוניים: „לערער״ „לעהרמאן״, „לערנער״, לערנמאן״, וכו׳); קרא (מצוי בפולין וביחוד בגליציה; והכונה: מקרי־דרדקי) ; בורר (Бореръ. זו „משרה״ מיוחדת בעניני ה„קהל״, והוא, כנראה, מה שנקרא אז בלועזית „דיפוטאט״); שתדלן (Штадлонъ, כלומר: שתדלן בעניני ה„קהל״); „עדות״ (יש החותמים כך גם ברוסית Эйдусъ, ועי׳ למעלה). שדכן; בדחן; בלשן (כנוי נפרץ ובעליו חותמים כך בעברית; ואם באמת הוא המלה העברית הנ״ל—מה שמפוקפק אצלי קצת—אזי אפשר שהכונה למתורגמן, כי „עסק רוחני״ זה היה מצוי בין יהודי רוסיה); גוזר (Гозеръ, אפשר שהוא כמו הכנוי המצוי אצל הקדמונים: „הגוזר״—מוהל).

לסוג „כלי־קדש״, צריך לחשוב גם את הכנויים המפורסמים: „כהן״ ובמבטאיו השונים שנשתבשו ביחוד על ידי האות״ „ז״ „בכתיבתו הרוסית: „קאַגאַן״, קאָינען״, ונם קאָינען״, וכדומה. ולזה שייך גם הכנוי „כ״ץ — כהן צדק); כהנא; בר־כהן; „לוי״ (ואליו שייך גם הכנוי סג״ל — „סגן לויה״; עי׳ לקמן בכנויי ראשי־תבות).

כנויים של יחסנות, עשירות, תקיפות ושררה וכדומה:

מיוחס (נמצא גם בין יהודי רוסיה); יחסן; אפרת; אפרתי (במבטאים שונים); מורנו (עי׳ למעלה); שם־טוב (נמצא בין יהודי רוסיה); נגיד; קצין (Коцынъ-цинъ-ценъ), עושר (Ойшеръ); וכנגד כל אלה הם הכנויים הז׳ארגונים המרובים המורכבים עם „רייך״: „רייכמאן״, „רייכשטיין״ וכו׳): אדיר; פריץ (לרוב במבטא פולני „פוריץ״; וכנראה הכונה על איש המתנהג בתקיפות ועשירות כ„פריץ״ פולני). רוזן (במבטאים שונים); שר (Шаръ. אך אפשר שהוא תרגומו הרוסי של הכנוי הז׳ארגוני „קוגעל״); פרנס (מצוי ברוסיה ובחו״ל); נשיא (כמעט רק בחו״ל); שליט (כנוי נפרץ

מאד. ויש נוטריקון של שלי״ט: שיחיה לארך ימים טובים. אך הכנוי, כנראה, הוא מעין „פרנס", „קצין". וקשה לי להכריע; ראש (Рошъ; כלום זה ראש הקהל?), חשמן (Хасманъ. אך מפקפק אני מאד בעבריותו); עטרה (Атара. אולי הוא תרגומו של הכנוי הז'ארגוני הנפרק „קריין", ובנפות הבאלטיות — „קראָן"?); מלך (מצוי הרבה; וכנראה הוא תרגום עברי של הכנוי הפולני Krol, „קראָל", „קרול", המצוי בין יהודינו וגם הכנוי „קיניג" מצוי הרבה בינינו וביחוד באשכנז. ואולם עוד לפני מאות שנים נמצא בין יהודי המזרח הכנוי „מלך", כמו ר' שלמה מלך בעל „מכלול יופי"); עליון (חתימתו „איליאן" וכן ברוסית, אך כמדומני שיש עיירה כזו בפלך וילנה). פורת (כנוי נפרק, וברוסית הוא נכתב בנוסחאות שונות, וכנראה הוא כנוי כבוד, על שם הכתוב „בן פורת יוסף"; בהרב (Бoгpовъ).

כנויים הרומזים לעניות ושפלות:

אביון (Эвьянъ. חתימתו בעברית אינה ידועה לי): קבצן (מצוי; וכתיבתו ברוסית Капцанъ, וגם Кабцанъ); דלפן; פחות (Похесъ. וכנגדו באשכנזית „מינדער", וכמדומני שיש גם כנוי ז'ארגוני „וועניג"). אחרון (כנוי שנתפרסם ביחוד על ידי המנגן בכנור הידוע. וקשה לברר אם יש בכנוי זה איזה בוז, או לא); גולם (Големъ. אך אפשר שזה נוסח רוסי משובש של הכנוי „חלום"); חמור (Хамеръ. ואפשר שזה הכנוי האשכנזי „האמער". ובכלל צריך לדעת, כי חוסר אות „ה"א" בא"ב הרוסי הביא ערבוביה וגרם לכמה טעויות ושבושים בכנויי היהודים); הקדש (ברוסית Экдешъ; אך אף על פי שיש בז'ארגון שם חיה כזה, בכל זאת נוטה אני לפתרו כנ"ל, והכונה אל ה„הקדש" המפורסם). מקבל; מת (Месъ. איני יודע פירוש אחר לכנוי משונה זה).

כנויים על שם בהמות, חיות ועופות:

שור (עתיק ונפרק; ומבטאו: או ספרדי Шоръ, או פולני Шуръ; וכנגדו יש בין יהודי גליציה ופולין הכנוי הסלאבי „ביק", וגם „אָכס" באשכנזית); כבש (Кевесъ. ויש בז'ארגון הכנוי „שעפס", וגם „שאַף" ו„לאַם". אך אפשר, כי Кевесъ—כובס, והוא כנוי על שם אומנות; ואולם בז'ארגון אין כנוי אומנות כזה); חמור (עי' למעלה); צבי (מצוי גם ברוסיה); שועל (וכנגדו הכנוי האשכנזי „פוכס" הנפרק מאד בינינו). אריה (Арье. והכנויים הלועזים: לעוו, וכדומה); גור־אריה (Гурарiя. הכנוי המצוין הזה, אפשר שנוסד על שם ספרו של אבי המשפחה. ועי' לקמן בכנויים על שם ספרים); דוב (Довъ. והכנוי הז'ארגוני „בער" מצוי הרבה, וגם „בערמאַן", וכדומה); זאב

Зевъ. והיינו הכנוי האשכנזי הנפרץ „וואלף" וצירופיו המרובים); ב ר ד ל ס (יש גם כנוי משונה כזה); א יָ ל ה (Аіоле. ואינני בטוח הרבה בעבריותו של כנוי זה); צ פ ו ר (Ципеpъ. לעומת הכנוי הלועזי „פאָגעל" וצירופיו השונים. ואפשר שגם הכנוי „ציפער" הוא „צפור" העברי שנשתבש. וגם יש כנוי משונה Ценциперъ, וכמדומני שנשתבש מ„בן־צפור" — „פוגלסון" — או מ„קן־צפור"); נ ש ר (לעומת הכנוי האשכנזי „אדלער" המשותף לנוצרים וליהודים).

כנויים הרומזים על מצב המשפחה, קורבה, וכדומה:

י ת ו ם (Іосемъ) וגם במבטא הפולני Юсемъ, וכנגדו בז׳ארגון הכנוי הסלאבי „סיראטא", „סיראטקין", וכו׳); א ל מ ן (כך אני פותר את הכנוי „עלמאן"; וכמדומני שאין זו השערה רחוקה); י ו ר ש (Іоришъ וגם Іойришъ. ובז׳ארגון אינני יודע תמורתו; ואולם בין האשכנזים הנוצרים נפרץ הכנוי „ערבע", „ערב"); ק ר ו ב (Коревъ); ת א ו מ י ם (עתיק ונפרץ; וישנו בשני מבטאים: האל"ף בחולם ובשורק. ויש חותמים „תומים", ואולי זה כנוי מיוחד, וצריך להעיר כי באשכנזית יש כנוי „צוויליגג", והוא משותף ליהודים ולנוצרים); ח ת ן (Хосенъ), נ י ן (עי׳ למעלה); נ כ ד; ב כ ו ר (Бехоръ; והוא מצוי הרבה ביחוד בארצות המזרח ובאפריקה); ח ב ר (נמצא בין יהודי פולין).

כנויים לפי יחס המקום והקהלה, וכדומה:

א ש כ נ ז י (עי׳ למעלה); צ ר פ ת (עי׳ למעלה); מ ז ר ח (מצוי הרבה); ת ו ש ב (Тошевъ ובודאי הוא כנוי עברי); ג ר (Геръ; אבל יש גם „הערר", וקשה להכריע); ח ד ש (Ходесъ ;יתכן שכונתו: איש חדש מקרוב בא אל הקהלה וכן הכנוי האשכנזי „ניימאן"); י ש ו ב (Исувъ. כנראה פירושו: אדם מן הישוב, כפרי, והוא מתאים אל הלועזי: „דאָרף", דאָרפמאַן ויש גם כנוי „ישובניק"). קהל (Когелъ. חתימתו העברית איני יודע, ואפשר שהוא נוסח רוסי אחר ל„קונעל"); ק ל פ י (Кальфе. כנראה זה כנוי השייך לעניני הקהלה); א ז ר ח; א ז ר ח י (יש כותבים ומבטאים אותו כהלכתו; ויש חותמים „אזארך", אך הכנוי בלי ספק עברי כנ"ל); פ ל י ט (Политъ. ויש גם כנוי „פולט" Пейлетъ. אפשר ששניהם לדבר אחד מתכוונים).

כנויים על שם מקומות, הרים ונהרים וכו׳ שנזכרו בתנ"ך:

צ י ו ן (Ціонъ, משפחה מפורסמת); מ ד י ן (Мидянъ. אפשר שיש כאן טעות). ד מ ש ק; כ ר מ ל; ג ל ב ו ע (Гильбо, וחתימתו בעברית גם כן „גילבאָ", אך איני מוצא לו שום פתרון מלבד שם ההר אשר עליו נפל שאול ובניו במלחמה); ג מ ז ו (נפרץ מאד. והכל חותמים כך בעברית. ובכל זאת אפשר שאין לו דבר עם העיר „גמזו"); ח ד ק ל (יודע אני בעלי־

כנוי זה); פרת (חתימתו „פראָס", אך כנראה הוא על שם הנהר הגדול); יבנה (מצוי הרבה); ים־סוף (ראיתי חתימה כזו); פיתום (Писомъ. הוראה אחרת איני יודע לו). צלמון (Цалманъ; אך אפשר שהוא כנוי אשכנזי „צאהלמאן"?); איש־ימיני (Ишямини, בעל הכנוי יקר־המציאות הזה, הוא מבני רייסין, והוא אמר לי כי כל בני המשפחה הזאת חותמים כנ"ל).

כנויים על שם ספרים (שיש בהם קדושה):

תהלים, תילים, תלם (Телемъ וגם Тилимъ. ובלי ספק הוא עברי כנ"ל); קהלת (Когелесъ, פתרון אחר אינו הולמו); חומש (Хумесъ); משנה (Мишна); תלמוד; „שס" (Шасъ); חפק (נפרץ מאד. והכונה „ספר תורה; עי' למעלה); ויש שבני המשפחה התכונו על שם הספר שחבר אחד מאבותיהם. ומהם ידועים לי הכנויים: „בית־הלל" (משפחה מפורסמת בווילנא, והכנוי על שם הספר הרבני „בית־הלל" — מן המאה החמישית); „משכיל לאיתן" (כנוי מפורסם על ידי המודעות שבעתונים העברים; והוא על שם ספר רבני שנתחבר בדור שלפנינו); גור־אריה (זה אחד מן הספרים שחיבר מהר"ל מפראג, והוא מכונה כך בפי העם „דער גור־אריה ז"ל". ואפשר שבעלי הכנוי הנ"ל הם מצאצאי מהר"ל).

כנויים על שם צמחים, פירות ומאכלים (ביחוד שנזכרו בתנ"ך ובתלמוד, או שהם תשמישי קדושה):

לולב; אתרוג; הדס (עי' למעלה), גפן (ולעומתו בז'ארגון „וויינשטאָק" וכו'), תמר; דקל (וכנגדם המון ה„טייטלבוים"ים שבז'ארגון), אשכול (אולי במקום הכנוי „וויינטרויב"?), שושן (וכנגדו בז'ארגון: „רויז", ועוד). זמורה (Змойра. אולי הוא במקום הכנוי „צווייג"?). אגוז (ובז'ארגון „נוס", „נוסבוים", וכו'), כרפס (מצוי הרבה), זנגביל (בז'ארגון „אינגבער"). לענה (Лане; אולי הוא הכנוי „ווערמוט" המצוי באשכנז וקצת גם בפולין); רמון (Римонъ. כנראה הוא הכנוי הז'ארגוני „מילגרוים", והלועזי „גראנאַט"); קיקיון (!); פרדס; גן; דונג (Донегъ. כנראה במקום הכנוי „וואַכס" המצוי בז'ארגון); פלפל (Пильпель. כנראה הוא הכנוי הז'ארגוני „פעפער". ואולי הכונה ל„פלפול"?).

כנויים על שם אותיות הא"ב, נקודות וטעמים:

גימל; נון; סמך (Сомахъ); עין (Аинъ); חיריק; חולם (Холемъ; ואפשר שהוא הכנוי „חלום"); פזר (Позеръ);

כנויים על שם מועדים וצומות ומנהגי הדת וענינים דתיים וכו':

יום־טוב („יאָנטעף" בשבוש. וצריך להעיר, כי יש כנוי אשכנזי „פייערטאג" המצוי גם בין היהודים הבאלטיים); „תשעה־באב" (Тишебовъ, בווארשא); תענית (Тонесъ; אך אפשר שהוא על שם אשה ששמה „טאָנע"); ערוב (Эрувъ); שופר (Шоферъ); ברית (Брисъ); חלה; גלגולים (כמדומני בווילנה); גלות (Голесъ); משיח; סליחות (Шелехесъ; כך אני מבאר כנוי זה).

כנויים על שם אבנים טובות ודברים „נוצצים":

ספיר (נפרץ מאד; ויש גם בהוספות לועזיות „ספירשטיין", ועוד); נופך (מצוי הרבה); יהלם (Ягломъ); ישפה (Іоспе); תרשיש; לֶשם (Лесемъ. ואיני יודע לו פתרון אחר); שהם (Шойгамъ; וגם יש משפחות המכונות „שוהאם", ולפי דעתי הוא „שֹהם" העברי, ובמקום „שֶ" בהברה ספרדית בטאו הפולנים „שו" כידוע); מרגלית, מרגליות (במבטאים שונים); פז. (אבל כנויים של „כסף" ו„זהב" המרובים כל־כך בז׳ארגון, לא נודעו לי בעברית).

כנויים על שם „דברים טובים" בכלל:

שמחה; ששון (לעומת הכנוי הז׳ארגוני „פריילידך" או „פרייד", וכדומה); ברוך; ברוכים (עי׳ למעלה); ברכות (כך חותמים בעברית; אך בודאי הוא על שם האשה „ברכה" והכנוי הוא „ברכה׳ס"); חיים; חיות (כך כותבים בעברית; אך כנוי זה הוא על שם האשה „חיה" וצ״ל „חיה׳ס"); מזל (מצוי הרבה. ולעומתו בז׳ארגון: „גליק", „גליקמאן", וכו׳); זכות; מרחב (או: מרחיב. כך התימתו של אחד מיהודי לודז).

כנויים עברים סתם:

שמן (Шеменъ, ויש כנוי ז׳ארגוני „בוימעל"); קרן (כנראה במקום „האָרן" באשכנזית); פרט; רמז (Ремезъ); אפריון; „תלפיות" (וגם: „תלפית"); חלום (החי״ת בקמץ. ואולי הוא על שם העיר חאָלם, חעלם?); דגל (יש בז׳ארגון דוגמתו: „פאָהן"); חזה (Хозе, ואיני יודע לו פתרון נכון). טעות (Теушъ, חתימתו בעברית אינה ידועה לי, ואולי מקורו בפולנית או בליטאית משובשת); יסוד (Есодъ; ואפשר שהוא „יתד", ומתאים אל הכנוי „נאגעל" בלועזית); סנפיר (Шнапиръ, יש דוגמתו בז׳ארגון: „פלוספעדער"). ירחא (Ярхо, משפחה מפורסמת במוסקבה. וטעמו של הכנוי לא הוברר לי היטב); גרזן (כך חותם יהודי קובנאי, ואמנם בכנויים הז׳ארגונים יש „האַק" וגם „טאָפּאָר"); סכין (יש גם בז׳ארגון „מעסער", „מעסערמאַן", ועוד); מעות (Моэсъ; פתרון אחר איני יודע); כפתור; מאזנים (Мознаимъ); מגן (ובז׳ארגון יש כנוי „פאַנצער"); מזח (אולי לעומת הכנוי הז׳ארגוני

„גאַרטעל", אך ע״לקמן בכנויי ר״ת); מ ז ר ק; ב ה ן (Богенъ, ובעברית חתימתו „בהן"); ד ו ב נ א (Дыхно); יגל (Iогель, ואולם כנוי זה הוא מן ה„עתיקים"; כי כבר לפני מאות שנים היה בספרות הרבנית ר׳ אברהם יגל); ר פ ש (? ברוסית Рефесъ); הר (Гаръ, ובז׳ארגון יש „בארג"; ובאשכנזית נפרץ הכנוי „בערג"); ב ר ז ל (Барцаль, ובכתב פולני Barzal, וכנויים לועזים „אייזן" וכו׳ יש הרבה.

מיוחדים במינם הם כנויי־נוטריקון, כלומר: כנויי־משפחה שהורכבו מראשי־תיבות עברים. הידועים והמצויים ביותר הם:

כ״ץ (כהן־צדק); ש״ץ (שליח־צבור); מ״ץ (מורה־צדק); ז״ק (זרע קדושים); ב״ק (בני קדושים); ז״ץ (זרע צדיקים?); ס ג״ל (סגן־לויה); והיותר מורכבים: ש ו״ב (Шубъ, „שוחט ובודק"); ש ב״ד (Шабадъ, שליח בית־ דין); ס ו״ד (ספרא ודיינא); כ ל״ז (כלי זמר); מ ז א״ה (Мазе, Мазо „מזרע אהרן הכהן").

ויש כנויים ראשי־תיבות, שהם יחוס בנים על אבות; ואותם אי־אפשר כלל לברר, כי הם סובלים פתרונים שונים; כמו:

ב ר י״ל (ברבי יהודה ליב, או גם שם אחר); ב ר״א (Бро); ב ר״ז (Бразь); בר״ק (Барацъ). ב ר י״ט; ב ר י״ם; ב ר ב״ש; ב ר״ם; ב ר ד״ח; מ ה ר י״ל; מ ה ר י״ק (הם מכונים בשבוש „מאגאריל", „מאגאריק", מפני שכך הם נכתבים ברוסית); מ ה ר ש״ק; מ ה ר״ם; מ ה ר״ן (בשבוש „מאראן"); רמ״א (Рамо); ר ש״ל; ר א ב״ד; ר מ ב״ם; ר ש ב״א; ועוד הרבה.

ועוד כנויי נוטריקון שאין הכרע לפתרונם: ב מ ד״ס; ב מ פ״י; ש מ ב ד״ל; ח ר ד״ס.

והכנוי א״ש — על שם העיר האונגרית „אייזנשטאַדט". ואפשר כי הכנוי „מ ז ח" גם הוא נוטריקון, ופתרונו: „מזאנר חדש" (הסופר יהושע מזח היה מילידי זאנר).

אלה הם שמות המשפחות העבריים הידועים לי — ובודאי הרבה יותר מהם לא נודעו לי. בכל אופן יש בינינו כמה מאות (ואולי קרוב לאלף) כנויים עברים. זהו באמת מספר לא קטן. אלא שהכנויים העברים נתקבלו במשפחות מעטות, והכנויים הז׳ארגונים המתאימים להם, נהוגים במשפחות מרובות. ולמשל „חיט" אחד בטל באלף „שניידרים" ו„פאַרטנאים" „קראוועצ״ם"; וכן כל כיוצא בזה. ומזה אמנם נראה, כי בעלי הכנויים העברים היו בעלי טעם ובעלי בחירה וברירה יותר מבעלי הכנויים הז׳ארגונים.

תכן

		עמוד:
א.	התנ"ך לפי השערת מבקריו	1
ב.	ההריפות והחדוד שבתנ"ך	54
ג.	תלמודה של בבל ותלמודה של א"י	73
ד.	החדוד במדרש הכתובים	89
ה.	פסוקי המקרא שבתלמוד	111
ו.	שפת עבר החדשה	129
ז.	על המשלים והפתגמים	173
ח.	היסודות העברים בז'ארגון	214
ט.	היסודות הסלאביים בז'ארגון	279
י.	שמות היהודים	306
יא.	שמות משפחה עבריים	309

בבית הוצאת הספרים „מוריה", ירושלים־ברלין

יצאו לאור ועומדים למכירה:

ספרי למוד

א) שפת ילדים, מאת ברגמן וברכוז. ספר למוד לקריאה ולכתיבה. מהדורה כ"ג, עם שנויים ותקונים. נדפס על ניר יפה, מצויר כולו מחדש. (ספר שני מוכן לדפוס).

ב) ספרנו. ספרי קריאה לשמונה שנות למוד. מאת אדלר־אורבוך, יחיאלי, אזרחי. ספר ראשון. (ספר שני ושלישי מוכנים לדפוס).

ג) אלף־בית, מאת פ. שרגורודסקא. מהדורה רביעית. ספר למוד הקריאה והכתיבה עפ"י שיטה מדעית חדשה.

ד) ספורי המקרא. חמשה ספרים
ה) דברי נביאים. שני ספרים
ו) דברי כתובים
— מסודרים ומפורשים ע"י ביאליק, רבניצקי וש. בן ציון.

ז) דברי תורה עם דברי חכמים
ח) דברי אגדה. שבעה ספרים
— מסודרים ומפורשים ע"י באליק ורבניצקי.

ט) דברי ימי ישראל, מאת ד"ר י. נ. שמחוני. ספר עזר למורים, למתלמדים ולתלמידי המחלקות העליונות של בתי ספר תיכוניים. ספר ראשון: עד חורבן הבית הראשון, ספר שני: עד חורבן הבית השני. הספרים נדפסו בהדור על ניר יפה בפורמט גדול, ובסופם ציורים תמונות ומפות ארץ ישראל בצבעים. שאר החלקים הולכים וקרבים לגמר מלאכתם.

י) אוצר השירה והמליצה. לקוטים נבחרים ממיטב הספרות העברית בשיר ובפרוזה, מראשית התקופה העברית הספרדית עד סוף המאה החמשית לאלף הששי, עם תולדות כל סופר וערכו, ועם הערות ובאורים ומבוא גדול מאת י. ח. טביוב.

יא) שבילים, חריסטומטיות מצוירות לארבע שנות למוד. מאת יעקב פיכמן. ספר רביעי עם ציורים רבים מטובי הציירים העברים והנוצרים. שאר הספרים הולכים ונדפסים.

ספרי קריאה ושמוש

א) ספר האגדה. ששה ספרים בשלשה כרכים, מאת ביאליק ורבניצקי.

ב) אוצר המשלים והפתגמים, עם ביאורים ועם מבוא גדול מאת י. ח. טביוב.

ג) שירים
ד) משירי עם } מאת ח. נ. ביאליק.

ה) שירים
ו) ספר האידיליות } מאת ש. טשרניחובסקי.

ז) שירת היאותה, מאת לונגפלו, בתרגום ש. טשרניחובסקי.

ח) מנדלי מוכר ספרים, כל כתביו בששה ספרים ונוסף עליהם ספר מיוחד על תולדותיו וערכו של המחבר.

ט) הרמן ודורותיאה מאת וו. גטה, בתרגומו של ש. בן־ציון.

י) כתבי שלום אש. ארבעה כרכים. יצא לאור הספר הראשון.

יא) ברקוביץ י. ד. ספורים.

יב) כתבי י. ל. פרץ, בעשרה כרכים. יצא לאור ספר ראשון. שאר הספרים יצאו במשך השנה.

יג) כתבי שלום עליכם. יצאו לאור שני כרכים. אדם ובהמה, ימים טובים.

יד) רשומות, ספר לפולקלור ולידיעת עמנו. ספר שני. (ספר שלישי נמצא בדפוס).

טו) אידישע אגדות, אויסגעוועהלט לויט דעם ספר האגדות פון ביאליק און ראבניצקי. 4 בענדער.

טז) אידישע וויצען, געזאמעלט און בעארבייט פון י. ח. ראבניצקי.

נמצאים בדפוס:

א) מבוא לחקר כתבי הקודש, מאת ד״ר ש. ברנפלד. ספר מדעי יסודי ורב ערך בשלשה כרכים גדולים.

ב) מבוא לפילוסופיה, מאת הפרופ. ירוזלם בתרגום שיינבוים.

ג) כתבי י. ח. טביוב.

ד) פתגמים ומבטאים, מלוקטים מתוך התנ״ך, התלמוד והמדרשים ומבוארים ע״י רבניצקי.

ה) ספורים, מאת יעקב שטיינברג. בשני ספרים.

ו) כל כתבי יהודה שטיינברג, בארבעה כרכים.

ז) בעיר וביער, ספר משלים מאת יהודה שטיינברג.

ח) בימים ההם, ספור היסטורי מאת יהודה שטיינברג.

ט) רשומות, ספר לפולקלור ולידיעת עמנו. ספר שלישי בעריכת א. דרויאנוב מוקדש כולו לפוגרומים שהיו ברוסיה ובאוקרינה בשנות תרע״ח — תר״ע.

י) דברי ימי ישראל, מיום היותו לעם עד היום הזה. בעשרה כרכים, מאת פרופ. שמעון דובנוב.